

الأصول الأفلاطونية
المأدبة

أوفى الحب لأفلاطون

مع دراسة نقدية عن أثر المأدبة في الفكر الفلسفي

تأليف وترجمة

دكتور علي سامي النشار
دكتور الأب جورج شحاته قنواقي
الأستاذ عبا بن أحمد الشربيني

١٩٧٠

دار الكتب الجامعية



الأصول الأفلاطونية
المأدبة
أوفى الحجب لأفلاطون

مع دراسة نقدية عن أثر المأدبة في الفكر الفلسفي



General Organization Of the Alexan-
dria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

تأليف وترجمة

دكتور علي سامي النشار
دكتور الأب جورج شحاتة قنواقي
الأستاذ عبا هس أحمد الشربيني

١٩٧٠



نص

الحب عند ابن داود	٣٣٧-٣٤١
نظرية الحب لدى ابن حزم في كتابه طوق الحمامة في الالفه	
والآلاف	٣٤١-٣٤٥
أثر أفلاطون في نظرية الحب الانساني لدى ابن القيم	٣٤٥-٣٩٢
الأصل الميتافيزيقي للحب عند ابن القيم	٣٥٣-٣٥٦
مدواعي المحبة ومتعلقها	٣٥٦-٣٦٣
نظرية ابن القيم في العشق	٣٦٣-٣٦٨
العشق : هل هو اختياري أو اضطراري	٣٦٧-٣٧٠
كأس باكوس العشقية أو سكرة العشاق	٣٧٠-٣٧٢
لذات المحبين : قياسها	٣٧٢-٣٧٧
العشق بين أنصاره وأعدائه	٣٧٧-٣٨٠
نظرية ابن القيم في الجمال	٣٨٠-٣٨٢
النفوس الانسانية والحب	٣٨٢-٣٩٠
توحيد الحب عند ابن القيم	٣٩٠-٣٩٢
أثر الافلاطونية في نظرية المحبة في ديوان الصباية	٣٩٢-٣٩٩
الآراء الافلاطونية في كتاب تزيين الاسواق بتأصيل أسواق العشاق	٤٠٦-٤٠٨
المهجوم على نظريات الحب والعشق	٤٠٦-٤٠٨
القسم الثاني : الحب الالهي	٤٠٩-٤٣١
فهرست الأعلام	٤٢٣-٤٤٩

النص
محاورة المأدبة
أو
في الحب
لأفلاطون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أما بعد : فإنني أقدم للسكتبة العربية أول ترجمة علمية ، للمأدبة أفلاطون ، أو لمحاورة الحب الأفلاطوني . ولقد سبق أن قدمنا ترجمة علمية لفيدون أفلاطون أو لمحاورة خلود النفس عنده . وقد أقبل القراء على فيدون إقبالا كبيرا ، دعانا أن نمضي في مشروعنا في تقديم الأصول الأفلاطونية مترجمة ، ومحقة ، مع تعليقات طويلة ، وتتبع لآثر الأصول الأفلاطونية في العوالم اليونانية والمسيحية والإسلامية.

وقد تابعنا في هذا الكتاب ، ما قننا به من قبل في ترجمة فيدون .
بدأنا بترجمة المحاورة ترجمة دقيقة ، ثم أتبعنا هذا بتقديم أبحاث علمية كتبها إثنان من أكبر مؤرخي الفلسفة الفرنسيين ، وهما بروشار وروبان - عن المأدبة وعن بقية محاورات أفلاطون التي تقدم لنا نظريته في الحب . ثم قدمنا ترجمة علمية للتاسوعة الثالثة من تاسوعات أفلوطين في الحب الإلهي ، وهي مظهر من مظاهر تأثير أفلاطون في العالم اليوناني .

وانتقلت المأدبة إلى العالم المسيحي ، كما انتقلت فلسفة أفلاطون في مجموعها ، وأثرت في عدد من المفكرين المسيحيين ، وقد قننا بتتبع النظرية الأفلاطونية عن الحب في العالم المسيحي .

ثم تتبعنا أثر نظرية الحب الأفلاطونية عامة ، والمأدبة خاصة في العالم الإسلامي . ووجدنا نماذج متعددة من أثر أفلاطون في مفكري الإسلام الـ

خاضوا في موضوع الحب والعشق ، إنهم تناولوا نظريته سواء بالآخذ أو بالنقد .
ورأينا آثارها في نظريات ، الحب الإنساني الحسى ، كما رأيناها تنفذ لدى طائفة
من الصوفية في نظرياتهم عن الحب الإلهى .

ونحن نرجو أن تتابع تقديم الأصول الأفلاطونية ، واحدة بعد أخرى ،
مع توضيح أثرها في العالم الإسلامى ، حتى يتبين لنا الأثر الأفلاطونى - من جميع
النواحي - فى الفكر الفلسفى الإسلامى .

ونحن نرجو أن يجد القارئ فى هذا الكتاب الصورة الحقيقية لنظرية الحب
الأفلاطونية ، صورة علمية صادقة ، تكشف عن نواحيها ، وتبين عن حقيقتها .
وإنى لأشكر دار الكتب الجامعية على قيامها بنشر هذا الكتاب ، كما أننا
سنذكر دائماً مؤسسها ومديرها المرحوم السيد / سلامه حنا ، وقد اختطفه الموت
من بيتنا منذ قريب . ولن ننسى أبداً جهاده المضى فى نشر الكتاب الجامعى
والثقافى فى الاسكندرية لسنوات طوال ، ولن ننسى أبداً لطفه وكرمه .
وأرجو أن يوفقنا الله دائماً فى أعمالنا ، وأن يجعل خطانا له وحده ، وأن
يكون لنا ولينا ونصيراً .

دكتور على سامى النشار

أستاذ كرسى الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب - بجامعة الإسكندرية

الاسكندرية فى :

٢٩ من المحرم سنة ١٣٩٠ هـ

٧ أبريل سنة

فهرست الموضوعات

مقدمة الكتاب القسم الأول

ص ١ - ١٢٩

س

نص المأدبة	١ - ١٢٩
أبولودور وأحد أصدقائه	١ - ٥
مقدمة مصدر الرواية : أريستوديموس	...
المقدمة : سقراط في مأدبة أجاتون	٥ - ١٠
نظام وبرناج المأدبة : تمجيد الحب	١٠ - ١٤
الجزء الأول : تصورات غير فلسفية	١٥ -
خطبة فيدروس : أساطير وتقاليد	...
خطبة بوزانياس	٢٠ - ٣٣
آلهة الحب	٢٠ - ٢٣
خواطر تنوع العادات	٢٣ - ٢٤
المسألة الخلقية	٢٤ - ٣١
خطبة أريكسيماخوس	٣٢ - ٣٨
الحب من وجهة نظر الفنون	...
١ - الطب	٣٢ - ٣٤
٢ - الموسيقى	٣٤ - ٣٦
٣ - الفلك	٣٦ - ٣٧
٤ - الجراحة	٣٧ - ٣٨

خطبة اريستوفان	٣٩ - ٥٢
انثروبولوجيا خيالية	٤٥ - ٤٠
مختلف ألوان الحب مفسرة بالحالة الأولية للإنسانية	٤٩ - ٤٥
استراحة	٥٢ - ٤٩
خطبة أجاتون	٥٩ - ٥٣
تدخل سقراط	٦١ - ٦٠
نقد اجمالي للخطب السابقة	٦٢ - ٦١
الجزء الثاني : التصور الفلسفي للحب	٩٩ - ٦٣
مناقشة تمهيدية مع أجاتون	٦٩ - ٦٣
سقراط يزوي حديثه مع ديوتيم	٧٠ - ٦٩
طبيعة الحب : انه كائن متوسط	٧٣ - ٧٠
الحب شيطان	٧٥ - ٧٣
اسطورة مولده	٧٨ - ٧٥
نعم الحب	٨٦ - ٧٨
الرغبة في الخلود	٩٣ - ٨٦
الاشراك الكامل في معرفة الاسرار	٩٤ - ٩٣
درجات الاطلاع على الاسرار	٩٥ - ٩٤
غاية الاطلاع على الاسرار : كشف الجمال	١٠٠ - ٩٦
الجزء الثالث	١٢٩ - ١٠٠
وحصول القيبياس	١٠٧ - ١٠٠
القبيادس يتن على	١٠٨ - ١٠٧

صورة الفيلسوف وتأثيره	١١٠-١٠٨
حكيمته الداخلية	١١١-١١٠
اعتداله	١١٨-١١١
استقلاله تجاه الأشياء الخارجية	١٢٠-١١٨
شجاعته	١٢٢-١٢٠
سقراط مخلوق لا مثيل له	١٢٤-١٢٢
سقراط وحب الشباب	١٢٧-١٢٤
خاتمة	١٢٩-١٢٧

القسم الثاني

المادة في العالم اليوناني

٢٤٢ - (١٣٤)

نظرية الحب عند أفلاطون	...
ليون روبن	١٨٠-١٣٤
ليزيس	١٤٠-١٣٤
المادة	١٥٢-١٤٠
فيدروس	١٧٤-١٥٢
خاتمة	١٨٠-١٧٥
حول مادة أفلاطون لبروشارد	٢٢٤-١٨١
التاسعة الثالثة من تاسوعات أفلوطين في ^١	٢٤٢-٢٢٥

القسم الثالث

أثر المادة
ونظرية الحب في المسيحية

ص ٢٤٥ - ٣٢٢

ص

مقدمة ... ٢٤٧ - ٢٤٩

القسم الاول : الأفلاطونية كما عرفها الغرب المسيحي ... ٢٥٠ - ٢٧٥

١ - أفلاطون والتيارات الأفلاطونية ... ٢٥٠

٢ - أفلاطونية أفلاطون كما عرفها آباء الكنيسة ... ٢٥٠

(١) النظرة الأفلاطونية للفلسفة ... ٢٥١

(٢) المثل والجدل الصاعد ... ٢٥٢

(٣) الله .. ٢٥٣

(٤) علاقة العالم بالله ... ٢٥٣ - ٢٥٤

(٥) النفس ... ٢٥٥ - ٢٥٧

(٦) المصير الإنساني ... ٢٥٧ - ٢٥٨

تقل الأفلاطونية إلى القرون الوسطى المسيحية ... ٢٥٨ - ٢٧٦

١ - أولوية الواحد ... ٢٦١

٢ - طبيعية الواحد : المبدأ الأعلى ... ٢٦٢ - ٢٦٣

٣ - صور التعدد من الواحد ... ٢٦٣

٤ - درجات الكائنات ... ٢٦٣ - ٢٦٤

٥ - تعدد النفوس ومهمة المادة ... ٢٦٤ - ٢٧٥

القسم الثاني

نظرية الحب في المسيحية من الوجهة التاريخية ... ٢٧٦

الباب الاول : تعليم الكتاب المقدس ... ٢٧٦

١ - تحليلات فيلولوجية	٢٧٧-٢٧٦
ب - المحبة في الإنجيل	٢٧٧
١ - مجانية الحب الإلهي	٢٨٧-٢٧٧
٢ - الوصية العظمى - محبة الله ومحبة الغير	٢٨٠-٢٧٨
٣ - المحبة عند القديس	٢٨١-٢٨٠
٤ - الحب عند القديس يوحنا	٢٨٣-٢٨١
الباب الثاني : نظرية الحب عند الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين	٢٩١-٢٨٤

القسم الثالث

التحليل الفلسفي للحب عند توما الاكوينى وتلاميذه	٣١٨-٢٩٢
- الباب الاول : النزوع	٢٩٥-٢٩٣
- النزوع الطبيعى	٢٩٤-٢٩٣
الجزء والكل فى عالم مرتبط الاجزاء	٢٩٤
المعرفة والحب - تميز نوعين من الحب	٢٩٥-٢٩٤
الباب الثانى : الحب الحسى واللذة الحسية	٣٠٠-٢٩٥
- العقل واللذة الحسية	٢٩٧
مشكلة الحب المفروض والحب التزيه	٢٩٨
اللذة والسعادة	٣٠٠-٢٩٩
- الباب الثالث : الحب العقلى أو الروحى	٣١٨-٣٠٠
الحب الروحى : أهماسه ونتائجه	٣٠١
حب الشهوة المفروض	٣٠٢-٣٠١
سلم الخيرات ودرجات الحب	٣٠٣-٣٠٢

شروط الحب الحقيقي ومشكلة الحب النزيه	٣٠٥-٣٠٣
الحب والمعرفة	٣٠٦-٣٠٥
الحب النزيه	٣٠٧-٣٠٦
التوفيق نحو حب صافي نزيه	٣٠٧
هل الحب النزيه ممكن	٣٠٨-٣٠٧
الاثانية وحب الذات الاصيل	٣١١-٣٠٩
خواص الحب الروحي	٣١١
موضوعية الحب الروحي	٣١٢-٣١١
الحب الطائش	٣١٤-٣١٢
حقيقة الحب أى استقامته	٣١٥-٣١٤
نزاهة الحب	٣١٥
الخلاصة	٣١٨-٣١٥
المراجع	٣٢٢-٣١٩

→ القسم الثالث

اثر المادبة أو الحب الافلاطونى فى العالم الاسلامى	٤٣١-٢٢٣
مقدمة	٢٢٧-٢٢٥
١- النظرية الإسلامية فى الحب	٢٢٩-٢٢٧
٢- المادبة فى العالم الاسلامى	٢٢٤-٢٣٠
٣- أمر المادبة فى الحب الانسانى عند العرب	٢٣٥-٢٣٤
الحب عند الجاحظ	٢٣٧-٢٣٥

أبولودور وأحد أصدقائه

مقدمة : مصدر الرواية : أريستوديموس .

١٧٢ أبولودور^(١) : أشعر فيما يختص بالموضوع الذي تتوقون إلى معرفته^(٢) ،
أ باني على أتم استعداد ، فقد حدث فعلا ذات يوم ليس ببيد . أني كنت
أصعد نحو المدينة قادمًا من بيتي في فالير ، عندما تعرف على أحد معارفي
من الخلف ، وأخذ يناديني من بعيد ، وهو يضيء في الوقت نفسه على
ندائه شيئًا من الدعابة^(٣) ، قائلا :

د يا هذا ! يا أيها المواطن الفاليري المدعو أبولودور ، ألا تنتظرنني ؟ ،
فتوقفت لأتظره ، وحينئذ قال لي :

د أي أبولودور ، لقد كنت حقًا بسبيل البحث عنك في هذه اللحظة ؛
١٧٢ إذ كنت أريد معلومات كاملة عن اجتماع أجاتون وسقراط وألقيادس
ب وأيضا عن كل الذين كانوا إلى جانبهم في هذه المرة يؤاكلونهم العشاء
وعما يختص بأحاديث الحب التي دارت فيه . فقد روى لي فعلا رجل آخر
عن ذلك الاجتماع ما سمعه من فينيكس بن فيليب ، وقال لي إنك أنت
أيضا على علم بذلك . ولكن لم يكن الأمر كما قال ، ولم يكن في استطاعته

(١) لأنه ذلك المتحمس المتعلق بشدة بسقراط الذي نجده في فيسدون ٥٩ أ ب ،
١١٧ د) أشد اضطرابا من أي من تلاميذه الآخرين بسبب نهايته القريبة . راجع فيدون .
(٢) هناك عدة من أصدقاء أبولودور الآخرين على الرغم من أن سقراط لا يجعل
لما واحدًا يتكلم . أنظر على الأخص ١٧٣ ج د

(٣) تكمن الدعابة على الأرجح في فخامة الصيغة المشتملة على ذكر اسم الشخص وذكر
مقاطعته (راجع جورجياس ٤٩٥ د) لأنها صيغة رسمية تماما للاستدعاء تستعمل في القضاء
أو في الاحتفالات الرسمية .

أن يقول أى شيء محدد . ولذلك فإننى أنتظر سماع هذه القصة منك ،
فليس هناك أحد أحق منك بنقل أحاديث صديقك . وأضاف : قل لى أولا
هل كنت أنت أيضا حاضرا ذلك الاجتماع أو لا ؟ .

١٧٢ فقلت بدورى : يبدو لى تماما أن راويتك لم يقص عليك شيئا محدداً ،
ج إذا كنت ترى أن العصر الذى انتقد فيه هذا الاجتماع الذى تسألنى عنه كان
قريب العهد قريبا كافيا حتى أستطيع أن أشترك فيه أنا أيضا .

— أى نعم ! أظن ذلك حقا

— فأجبت فوراً قائلاً : من أين جاءك ذلك يا جلوكون (١) ؟ ألا تعلم
أنه انقضت سنوات عديدة وأجاثون متغيب عن هذا المكان (٢) ، وأنه من
جانبي لم ينقض بعد إلا ثلاثة أعوام على بداية ترددى على سقراط وعلى
بداية اهتمامى الشديد بأن أعرف كل يوم ما يقول وما يفعل . وحتى ذلك
١٧٣ العهد كنت أتجول هنا وهناك بدون هدف ؛ إذ كنت أعتقد أنى أصلح
أ شئ ما ، وكنت أشد تهامة من أى إنسان ، كنت تعساً فى تلك الآونة
مثلك الآن أنت الذى يتصور أن أى عمل خير من الفلسفة .

فقال : لا تسخر منى ! وخبرنى بالآخرى متى كان ذلك الاجتماع (٣) .
فأجبته : عندما كنا أطفالا ، فى الوقت الذى أحرزت فيه أول تراجيديا

(١) يخالط حب استطلاع جلوكون هذا الكثير من الجهل ، بحيث يصعب أن نقول
لأنه أخو أفلاطون (راجع الجمهورية وبارمنيديس البداية) أو عم والدته وهو أبو كارميد .
(٢) لقد غادر أجاثون أثينا الى بلاط أركيلاوس ملك ماسيدوان

(٣) كان الاجتماع فى منزل أجاثون سنة ٤١٦ ق م . ارجع لى قاموس العصور القديمة
الهونانية والرومانية نايف سميث ، وايت ، وماريندين ، الطبعة الثالثة سنة ١٨٩١ من ٧٤١

لاجاتون نصرأله ، وفي غداة اليوم الذي قدم فيه قربان انتصاره في صحبة
منشدي جوقته (١) .

فأجاب : إن ذلك الاجتماع ، والحال هذه ، فيما يبدو ، على غاية القدم !
ولكن من رواه لك ؟ أهو سقراط نفسه ؟

١٧٢ فأجبه على الفور : كلا ، قسما بزيوس ! ولكن هو ذات الشخص الذي
ب رواه لفينيكس . وكان يدعى أريستوديموس (٢) من مقاطعة كيداتيونيون .
وكان رجلا قصير القامة ، يسير دائما حافي القدمين ، وقد حضر الاجتماع
كمحب لسقراط ، وإذا لم أخطيء ، كان من أشد محبيه حماسا في ذلك الوقت
ولا يعني ذلك على أي حال أنني لم أسأل سقراط نفسه ، فيما بعد ، بضعة
أسئلة ، تتعلق بما حدثني به الشخص المذكور ، وقد أكد أن كل شيء كان
حقا كما رواه لي ذلك الشخص .

فقال : عجباً ! وهذه الرواية أن ترويها لي ؟ ولا سيما أن الطريق التي

تؤدي إلى المدينة قد جملت خاصة للأحاديث بين المتنزهين (٣)

١٧٣ وعلى هذا النحو ، بينما نحن سائران ، أخذنا نتحدث معا في هذه الأشياء ،
بحيث أنني (وهذا ما كنت أقوله في البداية) على أتم استعداد فيما يتعلق بها ،
ولما كان من المسلم به الآن أنني أدين لك ، أنت أيضا ، بهذه الرواية ، لزم عن
ذلك أنه ينبغي أن أقوم بما على . وأضيف أنني أشعر في الواقع من جهة

(١) كان الشاعر التوج يشركهم في شكره

(٢) هو تلميذ آخر متعصب . وكان يريد بسيره حافيا أن يتشبه بسقراط ولا يذكره
أفلاطون إلا في المأدبة .

(٣) إن الطريق من فالير (ميناء أثينا وتقع جنوب بيريه) إلى المدينة ، والتي تحاذي سور
الدفاع ، تبلغ أقل من فرسخ .

أخرى بمتعة لا مثيل لها، سواء في حديثي ، أنا نفسي ، عن الفلاسفة ، أو في استماعي إلى آخرين يتحدثون عنها، وذلك بغض النظر عن الفائدة التي أعتقد أنني أجدها فيها ، وعلى العكس فإنني أسأم ، ما هنالك من أحاديث أخرى، وبصفة خاصة أحاديثكم، أي أحاديث الناس الأثرياء ورجال الأعمال ، ولأنني لأشفق عليكم أنتم يارفاقى ، أن تتصوروا أنكم تصلحون لشيء . بينما أنتم ١٧٣ لا تصلحون لأي شيء . وربما تعتبروني بدورككم تعسا ، وأنتم تظنون ، فيما د أعتقد ، أنكم على صواب ؛ والكنى لا أعتقد ذلك فيما يخصكم . لأنني أعرف ذلك وأعرفه جيداً .

الصديق : إنك لاتزال على ما أنت عليه ، يا أبولودور : تسيء دائماً القول عن نفسك كما تسيئه عن الآخرين ، وأظن أن جميع الناس ، في رأيك، بائسون كل البؤس ، باستثناء سقراط، كلهم بائسون ابتداءً بك شخصياً ؛ فن أن يمكن أن يأتيك لقب « الرقيق » ، (١) الذي تلقب به ؟ حقاً ! لأنني لا أدري من ذلك شيئاً ، لأن ذلك هو دائماً مزاجك القاسي في أحاديثك، نحو نفسك ، ونحو الآخرين ، باستثناء سقراط !

١٧٣ أبولودور : هذا حق أيها العزيز ! أليس من الواضح أن تفكيري على هذا النحو ، فيما يخصني شخصياً وفيما يخصك ، هو الذي يجعل مني مجنوناً، أي رجلاً فقد الرشده ؟

الصديق : إن الأمر لا يستحق . يا أبولودور أن تتشاجر في ذلك

(١) لا نجد أي داع لتغيير النص (مانيكوس ، مجنون بدلاً من ملاكوس ، رقيق) بحجة أن هذا اللقب محير . ولكن هذا هو على وجه التحديد ما يلاحظه صديق أبولودور، هذا الصديق الذي يجعل رد هذا الأخير أمراً مصرحاً به . وتبين محاورته فيدون إلى أي مدى يصل لديه الإفراط في الرقة .

الآن . إنك تعرف ما طلبنا منك : فلا تملص أو بالأحرى ، ارو لنا
مادار من أحاديث ا

أبولودور : أجل ا هاكم ما كانت عليه . على وجه التقريب ، الأحاديث
المطلوبة ... ولكن من الأفضل ، أن أتناول رواية أريستوديموس
١٧٤ نفسها من بدايتها ، وأن أحاول بدوري روايتها مرة أخرى
أ من أجلكم .

المقدمة : سقراط في مادبة أجاتون .

ها هي ذي روايته : « قابلت سقراط وقد اغتسل جيدا وانتعل خفين ،
وهذه أمور لم تكن مألوفة فيه . فسألته : إلى أين كان ذاهبا لكي يتجمل
على تلك الصورة .

— فأجابني : « لكي أتناول عشاءى عند أجاتون ا والواقع أننى غادرته
فجأة أثناء حفل انتصاره بالأمس خوفا من الجمهور ، ولكنى قبلت أن
أكون ضيفه اليزم ، وهذا هو سبب هذه الزينة التى أبدو فيها . إذ ينبغى
أن يكون الإنسان جميلا عندما يذهب إلى فتى جميل . وأضاف : قل
١٧٤ لى إذن ، مارأيك أنت فى الحضور إلى هذا العشاء بدون دعوة ؟
ب « فأجبت : (هكذا قال أريستوديموس) إنى سأفعل كما تقول .

— فقال : « حسنا ا اتبعنى إذن ، وبذلك نكون وجدنا وسيلة لنكذب
المثل الذى يقول ، كما هو معروف ، يذهب الخيرون دون دعوة
إلى مآدب الأديباء ، بعد أن نحوره على النحو التالى : لا يذهب
أهل الخير إلى مآدب أجاتون (أهل الخير) فحسب بل أيضا
يذهبون اليها من تلقاء أنفسهم ^(١) والحقيقة أن هوميروس تعرض فملا

(١) لأنها يكذبان المثل الذى يقول يذهب الخيرون دون دعوة ... ؛ إذ لا يذهبان =

لا لتحريف هذا المثل فحسب ، بل إلى تحقيره والسخرية منه . إذ يذنبها صور
١٧٤ أجائون رجلا بارعا براعة عالية في شئون الحرب ، وصور مينيلوس على
ج العكس . محاربا لا شجاعة له ، جعل مع ذلك مينيلوس يحضر دون دعوة
المأدبة التي أقامها أجائون بعد الاحتفال بتقديم قربان ، وبذلك جعل الأقل
فضلا يحضر مأدبة الأفضل (١) .

فقال لي أريستوديموس : فرددت على ذلك بقولي : « في هذه الحالة ،
سيكون هناك بالنسبة لي أيضا خطر محتمل ، وليس هو الذي تذكره ياسقراط ،
ولكن كما يقول هوميروس ، إنه خطر أن أذهب . وأنا الرجل التافه ، إلى
مأدبة شخصية رجل عالم ، دون أن أدعى إليها ! انظر إذن ما ينبغي عليك
١٧٤ قوله أنت الذي يذهب بي إلى هذه المأدبة ، لكي تبرر تصرفك ، لأنني لن
د أقبل أن أقول إنني أتيت بدون دعوة ، ولكني سأقول أتيت حقاً بناء على
دعوتك أنت لي .

— فقال : سوف نتشاور أثناء سيرنا معا ، أحدنا بجوار الآخر ، فيما
يكون من المناسب لنا أن نقوله عن ذهابنا اثنين معا بدلا من واحد . أجل .
فانسرع إذن .

==تلقائيا إلى المأدبة ، ولكن يذهب إليها سقراط بدعوة من أجائون ، وأريستوديموس بدعوة
من سقراط . والمثل المعروف هو يذهب الخيرون دون دعوة إلى مأدب الأديباء ويكون
سقراط قد عدله بأن وضع مكان الأديباء الخيرين . ولكن من المحتمل أن يكون سقراط قد
أخذ بتعديل الشاعر الساخر ليمبوايس لهذا المثل ، فيكون مثله المعروف قبل التعديل هو : يذهب
أهل الخير إلى مأدب الخيرين دون دعوة ، فعده سقراط بأن استبدل اسم أجائون بكلمة الخيرين
وهي أيضا أجائون باليونانية ، وهذه دعاية لا يمكن ترجمتها — راجع الإلياذة ف ١٧ ب ٥٨٧ .

(١) يقول هوميروس في الإلياذة (ف ٢ ب ٤٦٨) « إن مينيلوس ذا الصوت المرتفع
حضر عنده من تلقاء نفسه ؟ ولم يكن هوميروس على وجه التحديد هو الذي أطلق على
مينيلوس اسم الجندي الضعيف ، ولكن أبولون هو الذي أطلق عليه ذلك . ارجع إلى
الإلياذة ف ١٨ ب ٥٨٨

واستمر أريستوديموس يروى حديثها الذى كان إجمالا على هذا الوجه
عندما أخذنا فى السير: « وفى غضون ذلك ظل سقراط متأخرا، وقد اتخذ من
نفسه بصورة ما ، أثناء سيره ، مَرَضُوعاً لنأملاته. وبينما كنت أنتظره ، أمرنى
١٧٤ أن أستمع فى التقدم . وعندما بلغت بيت أجاتون ، وجدت الباب مفتوحا
ه على مصراعيه ، وهناك حدثت لى مفاجأة سارة؛ إذ فى الحال تقدم من داخل
البيت خادم للقائى ، وقادنى حيث كان الضيف يلمسون، فوجدتهم على وشك
أن يتناولوا العشاء .

وبمجرد أن لمحنى أجاتون صاح : « لقد وصلت، يا أريستوديموس ،
فى الوقت المناسب لتناول العشاء فى صحبتنا : فإذا كان حضورك بدافع
آخر ، فأجل ذلك لما بعد. وفى الواقع كنت أبحث عنك بالأمس لأدعوك ،
ولكن استحال على أن أجذك ... وإمكان أن سقراط ؟ ألا تجيء
به إلينا ؟ » .

وقال لى أريستوديموس: « حينئذ التفت ، فلم أجد سقراط فى أى مكان
خلفى ! فأوضحت عندئذ أنى كنت فى الحقيقة قد أتيت معه ، وقد دعانى
للعشاء هنا .

فقال أجاتون : هذا ، وأيم الله ، حسن جدا من جانبك ، ولكن ،
يا للعجب ! أين صاحبنا ؟

١٧٥ لقد كان قادمًا ورأى منذ هيئته ، وإنى لأسأل نفسى أيضا بدهشة أين
أ يمكن أن يكون ! ،

وواصل أريستوديموس حديثه قائلا : « عندئذ وجه أجاتون الحديث إلى
أحد الخدم قائلا :

— « انطلق فى الحال للبحث عن سقراط والمجئ . به إلى هنا . أما أنت

يا أريستوديموس ، فاجلس على هذا السرير (١) إلى جانب أريكسيا خوس .
وفي هذه اللحظة ، وبينما كان يقوم أحد الخدم بغسل قدميه ليتمكنه التمدد
على السرير ، وصل خادم آخر ، على ما قال أريستوديموس ، يحمل ذلك
النبا ؛ وهو أن سقراط المطلوب قد اعتزل في مدخل بيت الجيران ، وأنه
يقف هناك بلا حركة منتصب القامة تماما : وهو على الرغم من نداءاتى
رفض الدخول هنا .

— فصاح آجاتون : أى سخف ترويه لى ؟ أسرع باستدعائه من جديد ، ولا
تدعه يفلت منك .

١٧٥ وروى أريستوديموس ، فبدت حيثئذ إلى الكلام وقلت : لا تفعلوا
ب ذلك إطلاقا بل بالأحرى ألا تزعجوه ، إذ من عاداته فى الواقع أن يعتزل
هكذا أحيانا ، ويظل واقفا بلا حركة فى المكان الذى يتفق أن يكون فيه ،
ولكنه سيحضر بعد قليل كما أعتقد ، فلا تزعجوه إذن ، ودعوه وشأنه .

ويبدو أن آجاتون أجاب على الفور : أجل ! ليكن ذلك ، ما دام هذا
هو رأيك ، يا أريستوديموس أما أتم ، أيها الخدم ، فقدموا لنا طعام
العشاء ، إنكم دائما تقدمون ما يروق لكم عند ما لا يكون هناك أحد
ليراقبكم (٢) ؛ وهو ما لم أفعله أبدا من جانبي . فتصوروا إذن الآن أنكم

(١) يبدو أن الأسرة التى كان يستلقى عليها الضيوف كانت توضع على شكل دائرة
حصان حول مائدة العشاء . وكان هناك ضيفان على كل سرير ، ومن الممكن أيضا أن يجلس
عليه ثلاثة (راجع ٢١٣ أ - ب) ويجلس سيد البيت على سرير الحرف (١٧٥ ج النهاية) ،
وعلى يمينه فوق هذا السرير ، مكان الحرف (راجع ه البداية) وهو المكان الذى احتفظ
به آجاتون لسقراط . ويوضح هذا الترتيب غاية الوضوح زهرية رسم عليها نظام الأدبة .

(٢) يذكر آجاتون بصيغة المضارع المادى ما هى عادات خدمه من إهمال أو مكر . .
ولما كان سيبدأ أرفع من أن يراقبهم ، فهو يتوسل اليهم فى هذا اليوم العظيم بشرفهم .

أنتم الذين دعوتهم للعشاء ، أنا ورفاقي هؤلاء ، واعتسوا بنا عناية
تستحقون عليها ثناءنا ،

١٧٥ وتابع أريستوديموس كلامه قائلا : « وعندئذ جلسنا إلى المائدة ، ولكن
ج سقراط ظل محتفيا ، ولذلك أراد أجاتون مرارا أن يبعث من يأتي به ، وهذا
ما منعه عنه . وأخيرا ، ها هو ذا يصل ، وقد تأخر أقل من عادته ، ومع
ذلك كدنا نكون وسط العشاء . وعندئذ ، كما قال راويتي ، صاح أجاتون
الذي كان في الواقع وحيدا على سريريه في طرف المائدة قائلا :

١٧٥ « تعال هنا يا سقراط اجلس إلى جانبي ، لكي أحصل أيضا بقربي
د منك على فائدة الإكتشاف العلمي الذي خطر ببالك في مدخل البيت ،
لأنك ، كما يبدو ، وجدت ضالتك ، وإنك لمستحوذ عليها ، فما كنت لترحل
قبل ذلك .»

وها هو ذا سقراط يجلس قائلا : « يا لها من سعادة يا أجاتون ! لو كانت
المعرفة شيئا يمكن أن ينساب من كان أكثر امتلاء بها إلى من كان أشد
خلوا منها ، بشرط أن يكون أحدهما متصلا بالآخر ، كما يحدث عندما
تنقل وبرة الصوف الماء من الكأس الأكثر امتلاء إلى الكأس الأكثر
فراغا^(١) فلو كانت المعرفة تسلك في الواقع نفس المسلك لقدرت تقديرا

١٧٥ عظيما أن أكون بجوارك على هذا السرير ؛ لأنني أتصور أن الكثير
ه من المعرفة العظيمة التي تنبثق منك سوف تنساب في حتى تملأني ؛
وذلك ، لأنه من المحتمل كل الاحتمال أن تكون معرفتي معرفة هزيلة هذا ،
إذا لم تكن ، مثل حلم ، ذي حقيقة موضع جدل . أما معرفتك فمشهورة

(١) ينتقل الماء من الكأس المملوء إلى الكأس الفارغ بالخاصة الشعرية .

وقابلة للنمو نمواً واسع المدى ، ما دامت تشع منك منذ عهد الشباب بمثل هذه القوة ، ومادام أكثر من ثلاثين ألفاً من بين اليونانيين كانوا شهوداً أول أمس على تجليها .

فقال أجاتون : إنك يا سقراط ، متخترس ! ولذلك فلن يتأخر كل منا ، أنا وأنت ، كثيراً ، على أية حال ، عن أن يتقدم مطالباً باسترداد حتموه (١) المتصلة بالمعرفة ، وسوف نحتكم إلى ديونيزوس . ولكن عليك الآن أن تفكر أولاً في أن تأخذ نصيبك من العشاء .

نظام وبرنامج السادة : تمجيد الحب .

١٧٦ وبعد ذلك قال أريستوديموس : « وبعد ما جلس سقراط على السرير ، وبعد أن تناول عشاءه ، وكذلك الآخرون ، سكب كل الحاضرين قليلاً من الخمر تكريماً للإله ، ثم أنشدوا أناشيد تكريمه ، وقاموا أيضاً بطقوس التكريس الأخرى . وبعد ذلك اهتموا بالشراب .

وكان بوزانياس ، نقلاً عن راويتي ، أول من تكلم عندئذ بهذه العبارات على وجه التقريب : « لتنظرأيها السادة ، ما هي طريقة الشراب الأقل ضرراً بالنسبة لنا؟ من جهتي ، أحب أن أقول لكم ، أنني أشعر بأنني لست على مايرام نتيجة إفراطنا في الشراب بالأمس ، وإنني في حاجة إلى بعض الراحة . وأظن أن هذه هي أيضاً حال معظمكم ، لأنكم كنتم في هذه الحفلة بالأمس . فانظروا ١٧٦ إذن في أقل طرق الشراب ضرراً لنا .

(١) لأنه التعبير الخاص عندما يدعى طرفان ، وها هنا أجاتون وسقراط ، نفس الإمتياز فيما يختص بالعام (ارجع الى الأسطر السابقة) إن ديونيزوس إله الخمر ، وهو الحكم في المسابقة المسرحية سيكون أيضاً الحكم في مباراة الشارين . راجع في ١٩٩ ج وما بعدها المناقشة بين سقراط وأجاتون ، والتي تستمر في الحديث مع ديوتيم .

ب فقال أريستوفان : حقا ! إنك في هذا مصيب تماما بابوزانياس : إذ يجب أن تدبر لأنفسنا ، بأية وسيلة ، شيئا من الراحة فيما يختص بالشراب ، فأنا نفسي كنت في الواقع من أرائك الذين أحب الشراب برؤوسهم بالأمس . ويبدو أنه عند ذلك تدخل أريكسيباخوس ، بن أكومينوس ، بعد أن سمعها قائلا : حقا ! إن الفكرة لعظيمة . وهناك شخص آخر بينكم أريد أن أستمع إليه أيضا : ما رأيك فيما يختص بتحمل الشراب يا أجاتون ؟

١٧٦ فأجاب ليس عندي تحمل ؛ فأنا أيضا لست في كامل قواي . ج فصاح أريكسيباخوس : إنها لا بد أن تكون فيما يبدو مفاجأة عظيمة بالنسبة لنا ، أنا وأريستوديموس وفيدروس ، وبالنسبة لهؤلاء الناس ، أنكم الآن ، وأنتم أقوى الشاربين ، قد تراجعتم ، لأننا لم نكن أبدا أندادا لكم ! أما سقراط ، فإني أستبعده من الموضوع ، وهو قادر على الشراب أو الامتناع عنه ، وسينال دائما ما ينبغي سواء هذا المسلك سلكناه أو ذاك (١) . وعليه ، فأنا لا أخطيء إذا قلت إنه ليس هناك من بين الحاضرين هنا من يرغب رغبة شديدة في شرب الكثير من الخمر . وعلى ذلك فعندما تسهرتني أتكلم عن السكر ، وعن طبيعته ستكون صحة حديثي بلا شك أقل تكديرا لكم . أما فيما يخصني ، ١٧٦ فإذا كان هناك اقتناع أكسبته إياه ، على ما أعتقد ، بممارسة الطب فهو حقا د الضرر الذي يلحقه السكر بالإنسان ، ولا أريد بالنسبة لنفسي أن أتمادى كثيرا في الشراب ، ولا أنصح الآخرين بذلك ، لاسيما إذا كانت رؤوسهم

(١) يصور هذا خطبة ألقاها د ٢٢٠ أ ، ارجع إلى ٢٢٣ د .

مشكلة من الالمس .

وحينئذ ، حسب قول أريستوديموس ، قاطعه فيدروس الميرينوتى قائلا : « حسنا . لقد تعمدت أن أثق فى حديثك ، ولا سيما عندما تتحدث فى الطب . وسيفعل الآخرون مثلى اليوم إذا كانوا عقلاء (١) . »

١٧٦ وقد نالت أقوال فيدروس هذه موافقة إجماعية . وبدلا من قضاء اجتماع ذلك اليوم فى السكر ، اتفق الحاضرون أن تكون قاعدتهم فى الشراب هى ما تقتضيه رغبتهم .

وقال أريكسيماخوس : « أجل ! الآن ، وقد تم الاتفاق على ألا يشرب أحد إلا بالقدر الذى يروق له ، وبدون أن يكون هناك شىء من الإلزام ، أقترح إذن أن نصرف أولا عازقة الناي التى دخلت إلى هنا منذ هنية (لتزمر لنفسها أو لنساء البيت إذا شاءت .) وأن نقضى وقت الاجتماع الذى يضمنا اليوم فى الحديث . وأنا على أتم استعداد لأن أقترح عليكم إذا شئتم ، موضوعا تتحدثون فيه . »

١٧٧ عند ذلك أعلن الجميع أن ذلك يروقهـم ودعوه إلى تقديم اقتراحه .
أ حينئذ قال أريكسيماخوس - فى الحقيقة إن مقدمة حديثى تنهج نهج مسرحية ميلانيب لأوريبيدس (٢) ، ولأن الكلمات التى سأقولها هنا ليست لى ، ولكنها لفيدروس الحاضر هنا . وفى الحقيقة إن فيدروس لم يفتنه مرة

(١) يراعى فيدروس صحته وتعرض لجهة أريكسيماخوس الحاسمة نفسها على هذا الرجل الذى يتقاد لكل ثقة له طام الأستاذ . ويستجنب مع طبيبه بحكمة الانهياك فى السكر (٢٢٣ ب) وسيكون من أوائل من يفعلون ذلك .

(٢) لقد ألف أوريبيدس مسرحيتين بهذا الاسم هما ميلانيب العاقبة ، وميلانيب الأسيرة . وقد قال فى الأولى « إن الكلمات التى أقولها ليست لى ، ولكنها لآمى . »

واحدة أن يقول لي هذا الكلام ، وهو ثائر الحفيظة : أليس أمراً محيراً
يا أريكسيماخوس أن هؤلاء وأولئك من بين الآلهة قد أوحوا إلى الشعراء
بتأليف الأناشيد وأهازيج النصر ، بينما بالنسبة للحب ، ذلك الإله المبعجل
للغاية ، والعظيم للغاية ، ليس هناك من بين جميع الشعراء الكبار الذين
١٧٧ ظهروا ، شاعر واحد ألف شيئاً لتجديده ؟ . انظروا إذا شتم السوفسطائيين
ب الجظام ، فهم بدورهم يكتبون — مثلما فعل برودييكوس العظيم — ثراً .
يمجدون به هرقل ^(١) وغيره ، وهذا لا يدعوا على أية حال إلى كثير من
العجب إذا ما فكرنا في الرجل العالم ^(٢) الذي وقعت على أحد كتبه ذات
يوم ، والذي مجد الملح فيه تمجيذاً هائلاً ، بالنظر إلى نفعه . ويمكن
١٧٧ أن نقرر أن كثيراً من أشياء أخرى مماثلة ، كانت موضع تمجيد . وأقول
ج إنه بينما تكلف الناس الكثير من العناء في معالجة مثل هذه الموضوعات ،
فإن الحب على العكس لم يجد حتى اليوم ، رجلاً له ما يكفى من
الشجاعة لأن يتغنى بفضائله . هذا ، هو مدى الإهمال الذي يلقاه مع
ذلك إله على هذه العظمة . وفي رأي أن فيدروس كان محتماً تماماً في هذه
النقطة . ولذلك أود أن أقدم لهذا الإله قرباناً وأن أطريه ، ويبدو لي في
نفس الوقت ، إذا لم أخطئ ، أنه يليق بكم الآن أيها الحاضرون هنا ، أن
١٧٧ تكرموا الإله . فإذا كنتم بدوركم على هذا الرأي فسوف يكون لدينا
د إذن في ذلك مادة كافية لشغل وقتنا في الحديث : فيجب في الواقع ، وهذا

(١) لقد كتب برودييكوس « هرقل بن الرذيلة والفضيلة » ، ونقله لأكسانوفون إلى

سجله . ارجع إلى لأكسانوفون سجل المشهورين Memorabilia الجزء الثاني فصل ١ ،

ص ٢١ - ص ٣٤

(٢) من المحتمل أن يكون الرجل العالم هو بيلوقراط الذي مدح الأواني وأقيران النخ .

اعتقادی ، أن يلقي كل منا ، متبعين النظام في اتجاه اليمين ، تمجيدها للحب ، على أن يكون أجل تمجيده يستطيعه ، ويجب أن يكون فيدروس أول من يبدأ ، حيث أنه يشغل المكان الأول ، وهو في نفس الوقت صاحب الاقتراح — فقال سقراط : لن يصوت أحد ضد اقتراحك ، يا أريكسيماخوس ولا شك إنه ليس هناك احتمال لمعارضته لا من جانبي ، أنا الذي يؤكد ١٧٧ أني لا أود أن أعرف شيئا إلا ما يتصل بالحُب ، ولا من جانب أجاتون • وبوزانياس كما اعتقد ، وليست المعارضة أكثر احتمالا من جانب أريستوفان ، وشاغله الوحيد هو ديونيزوس وأفروديت ، ولا أيضا من جانب أحد من الذين أراهم هنا .

ومع ذلك ، فإن نكون نحن الذين نشغل الأماكن الأخيرة على قدم المساواة . وعلى أية حال ، إذا ما حدث أن قال الذين يتحدثون قبلنا ، كل ما ينبغي أن يقال ، وبالطريقة الحسنة ، فلن يكون هناك من شيء يحقق غرضنا تحقيقا أفضل من ذلك . هيا نتمنى حظا سعيدا لفيدروس ليفتح المناظرة ، ويلقى بتمجيده للحب . .

١٧٨ وحظي هذا الكلام بموافقة الجميع ، وضم الآخرون تشجيعهم إلى تشجيع أ سقراط . ومن الأكيد أن أريستوديموس لم يحتفظ بذكرى كاملة لكل ما قاله كل منهم ، ولست أكثر منه أنا أبولودور في تذكرى لكل ما قاله لي . ولكن الأشياء الأكثر أهمية ، والأحداث التي بدت لي تستحق عناية الاحتفاظ بها في الذاكرة لكل خطيب هي التي سوف أرويها لك .

الجزء الأول

تصورات غير فلسفية

خطبة فيدروس : أساطير وتقاليد

وكان أول المتحدثين ، كما تعرف ، تقلا عن أريستوديموس ، هو فيدروس ، وها هو ذا على وجه التقريب افتتاح خطبته .

لقد قال فيدروس : إن الحب إله عظيم ، إله عجيب ، عند الناس ، وعند الآلهة ، وهذا لعدة أسباب متنوعة ، ليس أقلها مع ذلك الجانب الذى يتصل بمولده .

١٧٨ وقد تابع حديثه قائلا : لاحظوا أنه لشرف له أن يكون من أكثر الآلهة ب قدما ، ولدينا شاهد على هذا القدم ، ذلك أنه ليس للحب نسب ، فلم يذكر أبواه فى أى مؤلف ، لا نثرا ولا شعرا . انظروا بالاحرى ؛ إن هيزيود يقول : إن أول الموجردات كان العماء ثم الأرض ذات الصدر الرحب ، وهى الأساس الأكيد إلى الأبد لكل الأشياء ثم الحب ... هكذا فى رأيه جاء بعد العماء هذان الإثنان : الأرض والحب .

أما بارمنيديس فإليك ما يقوله عن إلهة التوالد^(١) : لقد كان الحب أول إله خطر ببال [الإلهة] ... وأخيرا هناك توافق بين أكوزيلالوس^(٢) وهيزيود^(٣) .

(١) أى توالد العالم كما يقول أرسطو فى الميتافيزيقام أ، ف ٤ ، ٩٨٤ ب ٤ ، س ٢٦ : إن الإلهة (المدن) هى التى تجعل الحب يولد (موجز الفيزياء ٣٩ ، ١٨ ديلز)

(٢) هو أكوزيلالوس الأرجوسى وقد لمع حوالى ٤٧٥ ق.م وقد كتب عدة كتب فى الأنساب فى نهاية القرن السادس .

(٣) هيزيود نسب الآلهة ب ١١٦ — ب ١١٨

١٧٨ وهكذا ترى أنه من نزاح عديدة يتفق القول على أن الحب هو أقدم الأشياء..

ج ومن جهة أخرى ، ففى نفس الوقت الذى يكون فيه الحب هو الأقدم ،

فإنه بالنسبة لنا مصدر للخيرات العظمى . وهكذا لا أستطيع أنا أن أؤكد

أن هناك خيرا أعظم للإنسان ، منذ عهد الشبَاب ، من أن يكون له محب

فاضل . ومن أن يكون للمحب كذلك محبوب فاضل . وفى الواقع ، إن ما يجب

أن يرشد كل حياة البشر ، أى حياة أولئك الذين من نصيبهم أن يحيا حياة

جميلة ، هو مبدأ لا يمكن أن تلهمه لنفوسنا لا القرابة ، ولا الألقاب ، ولا الثروة ،

١٧٨ ولا أى شىء آخر ، على نحو مماثل كمال إلهام الحب.

د والآن إنى أسأل : ما هو هذا المبدأ ؟ إن الحزى يلزم الأفعال الدنيئة ،

أما الأفعال الجميلة فيلزمها من جهة أخرى الرغبة فى التقدير . وانعدام

أحدهما أو الآخر يمنع أية مدينة ، وكذلك أى فرد ، من ممارسة أى نشاط

عظيم وجميل . أجل ! وأقول ما يلى : من المحتمل أن يرى الرجل الذى يحب

أبيه ، كما يمكن أن يراه رفيقائه ، أو أى شخص آخر ، وهو بسبيل ارتكاب

دنيئة مفتضحة ، أو عند ما يكون عرضة لدنيئة الآخرين ، وقد منعه الجبن

عن أن يدافع عن نفسه ، إلا أنه لن يشعر قط بألم مساو للألم الذى يشعر

به إذا كان من يراه هو محبوبه ، وكذلك يكون الحال تماما بالنسبة للمحبوب ،

١٧٨ إننا لا نراه خجلا أمام أى شخص كما نراه أمام محبيه إذا ما شاهدوه يأتى

ه أحد الأعمال الدنيئة . ولنفرض إذن أنه يمكن بوسيلة ما أن يكون هناك مدينة

أوجيش مكون من محبين ومحبيهم ، فإننا لا نرى كيف يمكن أن يكون

لستور مديتهم أساس أفضل من ابتعادهم عن كل ما هو دنى ، ورغبتهم

فى التقدير ، الذى يتنافسون فيه ! ولا أيضا كيف يمكن أن يقاتل مثل هؤلاء

١٧٩ الرجال ، وإن كانوا قلة ، جنبا إلى جنب دون أن يتصروا ، إن جاز

القول ، على الإنسانية جمعاء ١

١٧٩ نعم إن الرجل الذى يحب لا يحتمل بلا شك أن يراه محبوبه يهرب من القتال، أو يلقي سلاحه بدرجة أكبر مما لو فعل ذلك أمام أعين بقية الجيش، وهو يفضل الموت ألف مرة على هذه المذلة . ومن المفهوم تماماً ، أنه فيما يختص بهجر المحبوب، أو بالتخلي عنه فى حالة الخطر ، ليس هناك إنسان على قدر كبير من الجبن لا يجعله الحب نفسه ، على جانب كبير من الشجاعة ١٧٩ التى ألهمتها له الآلهة ، ولا يجعله بذلك نظيراً لأعظم الشجعان عن سجية . ب وذلك أمر على غاية من البساطة ، فالشجاعة التى تنفثها - كما قال هوميروس - الآلهة فى قلوب بعض الأبطال (١) ، هى التى يمنحها الحب للمحبين كربة صدرت عنه .

ولنذهب إلى أبعد من ذلك ، إن الموت فى سبيل الآخرين إنما يرغب فيه الذين يحبون ، لا الرجال وحدهم، بل النساء أيضاً . وتقدم ألسست ابنة بلياس دليلاً على هذا الإنكار للذات ، له من القوة ما يكفى للدفاع عما تقوله الآن أمام جميع اليونانيين؛ فالسست (٢) هذه هى الوحيدة التى أرادت أن تحمل محل زوجها فى الموت ، فى حين أنه كان لهذا الأخير والده ووالدته ، ١٧٩ وقد سمت عليها الزوجة ، التى أتكلم عنها ، سموأ ربيعاً جداً بمودة لزوجها

(١) يتكلم هوميروس فى الإلياذة ف ١٠ ب ٤٨٢ عن الشجاعة التى قشها الإلهة آثينا فى قلب ديوميد ، ويتكلم فى ف ١٥ ب ٢٦٢ عن الشجاعة الفائقة التى ألقت بها الإلهة أبولون فى قلب هيكتور .

(٢) راجع ألسست ليوريبيدس (مجموعة بوديه ١) ب ١٥ وما بعده حيث يقول :
لله اخبر على التوالى جميع أصدقائه وأباء وأمه العجوز التى ولدته، ولم يجد إلا زوجته، التى قبلت أن تموت من أجله، وتتخلي عن الحياة .

ح كان الحب أساساً لها ، وقد جعلتها يبدوان غريبين منذ ذلك الحين بالنسبة لابنهما ، وأنها ليسا والدين له ، ولا يرتبطان به إلا بالاسم . وقد بدا هذا العمل على غاية الجمال لا للناس فقط ، بل للآلهة أيضاً ، لدرجة أنهم أسبغوا على روح هذه المرأة المجيدة نعمة لا ينعمون بها إلا على قسلة ضئيلة من بين الأبطال ، الذين قاموا بكثير من أعمال البطولة (يمكن أن نحصى بسهولة (١) الذين أصعدت نفوسهم من أعماق الهاديس مكافأة لهم) وأصعدوها من ١٧٩ الهاديس في اندفاع إعجابهم ببطولتها ، وهذا يثبت أنهم هم أيضاً يقدرون فوق كل شيء إخلاصاً وفضائل تتصل بالحب . وعلى العكس طردوا أورفوس بن أوياجرس من هاديس دون أن ينال شيئاً (لأنهم إذا كانوا قد أروه شبح المرأة التي جاء من أجلها ، فإنهم لم يعطوها له بشخصها) لأنه بدا لهم ذا نفس ضعيفة . وهو أمر طبيعي جداً عند عازف القيثارة ، ولم يكن لديه من الشجاعة أن يموت ، كما فعلت ألسست ، في سبيل محبوبته ، ولكنه استعمل بالآخرى كل مهارته لأن يدخل هاديس حياً . وهذا هو ، دون أدنى شك ، السبب الذي من أجله أنزلوا به عقاباً ، وجعلوا الموت يأتيه عن طريق النساء (٢) . وعلى العكس فقد كرمت الآلهة آخيل بن تيتيس وأرسلته إلى جزر السعداء (٣) ؛ وذلك لأنه رغم إنذار أمه له

(١) لأنها مجرد أقوال ، لأنه لا يعرف من كان هذا شأنه .

(٢) أسطورة معروفة كل المعرفة ، وهي أن أورفوس مات ممزقاً بأيدي كاهنات باخوس

(إلى البحر)

(٣) يقال في أنشودة هارموديوس وأرستوجيتون : « أيها العزيز هارموديوس إنك

لم تمت ، إنك كما يقال ، في جزيرة السعداء ؛ حيث يعيش آخيل ذو القدمين الخفيفتين ويوميد

ابن تيديه (الأوديسا ف ١١ ؛ ب ٤٦٧ وما بعده .)

بأنه سوف يموت إذا قتل هيكتور ، وأنه إذا امتنع عن قتله عاد إلى بلده ، وعاش حتى يبلغ الشيخوخة ^(١) ، اختار بشجاعة أن ينجد باتروكلوس محبه وأن ينتقم له أيضاً ، ولا أن يموت بذلك من أجله فحسب ، بل أن يتبعه ١٨٠ عندما يموت ، ويموت على جسده ، وذلك بالتأكيد هو السبب الذى من أ أجله كرمته الآلهة ، وهى معجبة به إعجاباً شديداً ، تكريماً فائقاً ، لأنه كون لنفسه عن قيمة محبه فكرة بالغة العظمة .

ويغلط أسخيلوس فى الكلام عندما يجعل من آخيل محباً لباتروكلوس ^(٢) وهو الذى كان أجمل لافقط من باتروكلوس ، ولكن أيضاً ، كما هو معروف ، من جميع الأبطال مجتمعين ^(٣) ، ولم تكن لحيته قد نبتت بعد ، وكان كذلك أكثر شباباً ، بما ذكر هوميروس . فإذا كانت الآلهة تقدر إلى أقصى درجة ١٨٠ هذا النوع من الفضيلة الذى يتصل بالحب ، فهناك مع ذلك درجة أعظم فى ب إعجابهم ، وفى تقديرهم السامى وفى هباتهم ، عندما يتعلق الأمر بنزوع المحبوب إلى المحب بدلاً من نزوع المحب إلى مجسوبه ، ذلك لأن المحب شئ أكثر ألوهية من المحبوب ، لأنه ملهم . وذلك هو السبب أيضاً فى أن الآلهة كرموا آخيل تكريماً أعظم من تكرمهم لالسست ، عندما بعثوا به إلى جزيرة السعداء . وبالاختصار ، إن رأي إذن هو أن الحب أشد الآلهة قدماً ، وأسمها جدارة ، وأكثرها سلطاناً ، لأنه يودى بالناس إلى اكتساب الفضيلة والسعادة ، سواء أحياء كانوا أو أمواتاً .

(١) ليس هذا على وجه التحديد ما قاله هوميروس فقد تنبأ تيتيس فقط أن آخيل سيموت بعد هيكتور بزمان قليل (الإلياذة ف ١٧ ؛ ب ٩٤) وإن آخيل هو نفسه الذى قال : لأنه سيميش حتى يبلغ الشيخوخة إذا كف عن الحرب ورجع إلى داره (الإلياذة ف ٩ ، ب ١١٤)
(٢) أسخيلوس بيرميدون (الشنرات ١٣٥ - ١٣٦)

(٣) (الإلياذة ف ١١ ؛ ب ٧٨٦) هذا ، وقد بينت بعض التماثيل سمات وجه آخيل ، مما يجعل المرء يصدق أنه كان على درجة كبيرة من الجمال .

خطبة بوزانياس

١٨٠ كانت تلك على وجه التقريب نقلا عن أريستوديموس الخطبة التي ألقاها
 ح فيدروس . وقد أقيمت خطبة أخرى بعد خطبة فيدروس لم يتذكرها
 بكتيتها فتركها عندئذ جانباً ليرى لي خطبة بوزانياس . وهاكم كلامه : لا
 يبدو لي أن الموضوع قد عرض العرض المناسب عند اتباع هذا النظام دون
 تخفّظ ، ألا وهو مجرد تمجيد الحب ، فإذا كان الحب في الحقيقة واحداً لكان
 ذلك حسناً للغاية ، ولكن ليس الحب واحداً ، وما دام ليس واحداً ، فإنه
 ١٨٠ من الأصوب عندما نبدأ ، أن نبين في البداية ، أى نوع من الحب علينا
 د أن نمجد . وما سأحاول إذن أن أقوم به هو تصحيح الوضع أولاً بأن أعرض
 أى حب يجب أن نمجد ، وبعد ذلك ، بأن ألقى مديحاً يليق بهذا الإله .

الاهتبا الحب :

من المعروف للجميع أن الحب وأفروديت لا ينفصلان ، وعلى ذلك ،
 لو كانت أفروديت وحيدة ، لكان الحب وحيداً ، ولما كان هناك أفروديتان
 كان هناك بالضرورة أيضاً حبان . ولكن كيف تنكر هذه الثنية على الإلهة ؟
 فهناك إلهة أقدم من الأخرى فيما أعتقد تمام الاعتقاد ، وهى دون أن
 يكون لها أم ، ابنة أورانوس أى السماء ، وهى التى نطلق عليها بوجه
 التحديد اسم الأورانية أى السماوية : وهناك إلهة أخرى للحب أصغر
 سناً ، هى ابنة زيوس وديون ، وهى التى نطلق عليها على وجه الدقة البانديمية ،
 أى الشعبية ^(١) . ومن ثم كان من الضروري فيما يتعلق بالحب أيضاً أن تكون

(١) كان لأفروديت الأورانية معبدان في أثينا ؛ أحدهما في كولونوس أجورا يوس بالقرب
 من معبد هيفايستوس ، وبه تمثال للإلهة من رخام باروس ، صنعه فيدياس ، والآخر في حدائق =

التسمية الصحيحة بالنسبة لمرافق الثانية هي الحب البندمي ، وبالنسبة لمرافق الأخرى الحب الأوراني . وهناك بلاشك التزام بمدح جميع الآلهة ؛ ولكن ١٨١ ينبغي علينا على كل حال أن نحاول تفسير ما ينسب إلى كل من هذين الحبين ، أ والقيام بهذا النشاط ليس في حد ذاته جميلاً أو قبيحاً . وهذا في الحقيقة حال كل نشاط ، وعلى هذا النحو أيضاً ما نفعله الآن من الشراب والغناء والحديث ، فليس في كل ذلك ما هو جميل ، إذا نظر إليه نظرة مطلقة . ولكن الطريقة التي يمكن أن يتحقق بها هذا النشاط هي التي تضيء عليه هذه الصفة ، فإذا كان هناك في الواقع جمال واستقامة في كيفية العمل ، كان العمل جميلاً ، وعلى العكس إذا عازته الاستقامة كان قبيحاً ، (١) هذه هي أيضاً الحال فيما يختص بفعل الحب ، وليس عن كل حب يقال : إنه جميل ، وإنه جدير بأن يحتفى بتمجيده ، ولكن هذا يقال فقط عن ذلك الحب الذي يكون الباعث على الحب فيه جميلاً .

ولما كانت هذه هي الحال ، كان الحب المنتمى لأفروديت الشعبية ، ١٨١ حقاً مثلها شعبياً ، يسعى إلى تحقيق فعل الحب دون تمييز . ذلك الحب ب هو حب الناس الأدياء . وحب من كان على هذه الشاكلة هو أولاً ، ليس

= كيبوا في الجنوب الشرقي من أثينا وبه تمثال إلهة، صنعه ألكامينوس تلميذ فيدياس . أما أفروديت البانديمية فكان لها معبد بجنوب أكروبول بعد معبد النصر Nike ، وقد نسب سولون إلى هذا المعبد تنظيم الانحلال الديني في أثينا .

(١) هذه تربية الفسكرة الرواقية ؛ الفعل في مادته أو موضوعه هو في ذاته سواء ، ويقوم بصورته ، وبطريقة القيام به وفقاً للقاعدة المستقيمة أو عدم القيام به وفقاً لها (راجع ١٨٣ د)

أقل اتجاهها إلى النساء منه إلى الغلمان ، وهو ثانياً يتجه إلى أجساد من يحبون أكثر من اتجاهه إلى نفوسهم ، وهو أخيراً يتجه بقدر الإمكان إلى من هم أقل ذكاء . ذلك أنهم لا يتطلعون في الواقع إلا إلى تحقيق الفعل ، دون أن يبالوا إذا كان ذلك بصورة جميلة أم لا ، وينتج عن ذلك أنهم يتصرفون تصرفاً عشوائياً سواء فعلوا الخير أو فعلوا العكس ، لأن هذا الحب ينبعث ١٨١ من أصغر الإلهتين سنا ، التي يجعلها مولدها تجمع بين طبيعة الآثى وطبيعة الذكر في الوقت نفسه . وعلى العكس ، انظروا إلى الحب الذي ينبعث عن أفروديت السماوية ، وهي أولاً لا تنتسب إلى الآثى ، بل إلى الذكر فقط (وهذا هو حب الغلمان) وهي ثانياً أكبر سناً ، وتبعاً لذلك مجردة من العنف ، وينجم عن ذلك بالتحديد أن جنس الذكر هو الذي يتجه إليه الذين يلهمهم هذا الحب ، وأنهم يحبون على هذا الوجه الجنس الذي له بالطبيعة قوة أشد وذكاء أرفع . وفوق ذلك ، من الممكن أن نرى حتى في هذا الحب الوحيد ١٨١ للغلمان ، أن الذين يرجع نزوعهم بكل طهارة لهذا الحب ؛ لا يحبون في الواقع د الصبية إلا بعد أن تبدأ دلائل الذكاء في الظهور عليهم . أى قرب الوقت الذي فيه تنبت اللحية على ذقونهم . وفي رأي أن نية الذين انتظروا هذه اللحظة لبدأوا الحب ، هي ألا ينفصلوا طيلة حياتهم عن محبوبيهم ، وأن يعيشوا معهم في جماعة ، بدلاً من أن يسيثوا استغلال سرعة التصديق الساذج لمن يخدع في شبابه ، وبدلاً من أن يسخروا منه بأن يجرؤوا بعد ذلك وراء حبيب آخر . بل من الضروري أن يكون هناك قانون يحرم حب الغلمان كي لا يغرى السعى وراء المشكوك فيه ييذل عناية فائقة ، لأنه فيما يختص ١٨١ بالأطفال تكون النتيجة النهائية لما ينتهون إليه من شر أو خير مشكوكاً فيها ، سواء فيما يخص النفس أو الجسد . ولأنى أعلم أن أهل الخير يفرضون

على أنفسهم ، بذاتهم وبمحض إرادتهم ، هذه القاعدة . ولكن ينبغي فضلا عن ذلك أن نفرض على هؤلاء المحبين الشعبيين ، أى على هؤلاء البنديمين قهرا مماثلا لذلك القهر الذى به نمنعهم بقدر المستطاع من ممارسة الحب مع ١٨٢ الحرائر . وفى الواقع ، إن هؤلاء أيضا هم الذين أوجدوا ونموا تحقير حب أ الغلمان لدرجة أن أناسا يجرؤون على الادعاء بأنه من الدناءة أن يرضى المرء محبا . ولكن إذا ما تحدث هؤلاء الناس هكذا ، فذلك لأن أنظارهم تتجه نحو أولئك الرجال الذين يرون ما فيهم من عدم الكياسة والأمانة . بينما لا يمكن حقا فى أى مكان أن يتعرض فعل يتم حسب اللياقة والقواعد لأمى لوم مشروع .

خواطر تنوع العادات :

لنتقل إلى قاعدة السلوك فى مادة الحب ، إنه لمن السهل فهم هذه القاعدة فى بعض الدول ، لأن المبدأ الذى يحددها مبدأ مطلق ، بينما تتضمن هذه القاعدة فى بلدنا وفى لاسيديمونا (١) اختلافات ١٨٢ دقيقة . ومن جهة قد وضع فعلا كقاعدة مطلقة فى إيليديا وفى بيوسيا ، ب أى فى البلاد التى لا يتقن الناس فيها فنون الكلام ، أنه من الجميل أن يرضى المحبون وليس هناك شخص شابا كان أو شيخا يقول إن ذلك أمر قبيح ، وإن هدفهم ، كما أظن ، هو ألا يبذلوا مجهوداتهم المضنية فى حديث يقنعون

(١) يرى بعض المترجمين عن اليونانية والنقاد أن لاسيديمونا كانت إحدى مدين اليونان التى كان فيها حب الغلمان مستحبا ، وهم يعتقدون أن هناك خطأ فى المخطوطات ارتكبه الناقلون ، ولذلك يرون نقل كلمة لاسيديمونا ووضعها فى الجملة التالية بين إيليديا وبيوسيا ، ومن هؤلاء روبات .

به الغلمان نظراً لعجزهم عن الكلام . ومن ناحية أخرى ، إن القاعدة المقررة في أماكن كثيرة من أيونيا وجهات أخرى أيضاً تقضى بأن أمر مشين : ويكون ذلك في البلاد التي يخضع أهلها لنير البرابرة ، ففي الواقع يقضى نظام الطغيان عند البرابرة بأن الحب شيء قبيح ، وكذلك أيضاً حب المعرفة ١٨٢ وحب الرياضة البدنية ، لأنه كما اعتقد من مصلحة الحكام ألا يدعوا الأفكار السامية والهمم العالية تظهر عند رعاياهم ، وليس أيضاً من صالحهم أن تنشأ الصداقات والعلاقات المتينة ، وهذا على وجه التحديد ما يفرسه الحب في النفوس بدرجة أكثر من أى شيء آخر في العالم . وفي هذا البلد بالذات كان ذلك درساً جريبه الطفلة الآثينيون إذ أن حب أريستوجيتون ووفاء هارموديوس هما اللذان هدما سلطانهم (١). وعلى هذا الوجه ، حيث ١٨٢ يتقرر أنه أمر مشين أن يرضى المحب ، يكون أساس ذلك هو الانحطاط د الخلقى عند الذين أقاموا هذه القاعدة ، أعنى شهرة السيطرة عند الحكام والجن عند الرعايا . وعلى العكس حيث يكون ذلك شيئاً جميلاً ومقبولاً قبولاً مطلقاً ، يكون الذين أقاموا هذه القاعدة قد فعلوا ذلك ، لأن نفوسهم كانت خاملة .

المسألة الخلقية

ولكن القاعدة المقررة في بلدنا أكثر جمالاً مما هو عند تلك الشعوب ، وهى في نفس الوقت ، كما كنت أقول لكم ، يصعب فهمها

(١) في عام ٥١٤ هـ أثناء عيد أباناتين طعن أريستوجيتون ومحبوه هارموديوس هيباخوس وهو شقيق الطاغية هيبياس؛ والوارث لسلطان بيسترات أيهما في أثينا؛ ومات هارموديوس في الواقعة وقتل أريستوجيتون . وقد مجدهما مواطنوهما ؛ بعد ثورة ٥١٠ هـ التي سببتها أعمال فسوة هيبياس ؛ على أنها من أبطال الحرية .

فهما جيداً (١) . فالتدبر في الواقع هذه الأقوال السائرة : إنه أكثر
جمالاً أن يحب الإنسان جبراً من أن يحب في الخفاء ، وأنه على أسمى
درجة من الجمال أن يحب المرء الذين هم أعرق أصلاً
وأعظم فضلاً ، ولو كانوا أشد قبحاً من غيرهم ، ولتأمل أيضاً
تلك التشجيعات غير المألوفة التي يبحث بها الجميع ذلك الذي يحب ، كما
١٨٢ لو كان لا يأتي عملاً قبيحاً . ولتدبر هذا الرأي أيضاً : إنه شيء جميل أن
هـ يوفق المحب ، وأنه من المخزى أن يفشل . ولتدبر كيف أن العرف
سمح للمحب ، في محاولاته للفوز ، أن يمدح إذا ما فعل أشياء تخرج عن المألوف ،
١٨٣ وهي الأشياء التي إذا جرؤ الإنسان أن يفعلها سعيًا وراء إنجاز أي شيء
أ آخر غير ذلك ، تعرض لأن توجه إليه الفلسفة أشد اللوم (٢) . فإذا فرض
أن قبل الإنسان فعلاً بفرض الحصول على المال من أحد ، أو بممارسة
وظيفة قضائية أو أي وظيفة أخرى ، أن يفعل ما يفعله المحبون نحو أحبائهم
أي تلك التوسلات والتضرعات التي يفيض بها ، وتلك الايمان المغالطة التي
يقسمون بها ، والرقاد على أعتاب الأبواب ، وذلك الاسترقاق الذي يقبلونه ،
والذي لا يقبله أي عبد من طبقة العبيد . فمن المتوقع أن نجد كلا من أصدقائه
وأعدائه يحولون بينه وبين أن يسلك مثل ذلك المسلك ، هؤلاء يعتبرون عليه

(١) إن العرف في آثينا صعب الفهم . بسبب ما فيه من متناقضات . ويبدأ الجزء الثاني من

القطعة في منتصف ١٨٣ .

(٢) لقد أراد بعض المترجمين عن اليونانية ؛ تصحيح هذه النهاية للعبارة ؛ ونحن لا نغير فيها
شيئاً لأن المعنى يبدو على الأقل واضحاً . فإذا كانت الفلسفة تبدو للبرابرة قادرة على تقييد
حب الذكور (١٨٢ - البداية) فيمكنها أن تكون قادرة أيضاً على أن تستنكر السفقات
التي تنجم عنه ، وهي في كلتا الحالتين تزعم أنها تنظم العادات ويريد بوزانياس أن يكون
ملاحظاً موضوعياً .

١٨٣ أنواع تملقه واسترقاقه ، وأولئك يعاتبونه ويحمرّون حجلاً من أجله . وعلى
ب العكس ، إن كل هذه الأشياء ، إذا أتاها الذي يحب ، فهي لديه ملاحظة تضاف
إلى غيرها ، وتعفو سباحة عرفنا سلوكه من أى لوم ، لأنهم يرون أن
الذى يأتيه على درجة من الجمال لا نظير لها . إلا أن ما هو أشد غرابة من
ذلك ، أن نأخذ بالقول الشعبي ، إن المحب وحده هو الذى يستطيع أن
يحلف ، وأن يفوز بعفو من الآلهة إذا ما حث في قسمه ، لأنه - كما يقال -
ليس قسماً ذلك القسم المختلط بحب أفروديت (١) . وهذا دليل على أن
١٨٣ الآلهة والناس يمنحون الذى يحب حرية كاملة ، كما يعبر عن ذلك العرف
ج المعمول به في بلدنا . وعلى هذا النحو يمكن ، كما نرى ، أن يكون المرء محباً
وأن يرضى من محبه ، بمقتضى المبادئ التى لها سلطان القانون في هذه
الدولة . ولكن في مقابل ذلك ، عندما نرى الآباء يهدون بأبنائهم المحبوبين
إلى رعاية المربين ليحولوا بينهم وبين التحدث مع محبيهم ، وقد طلبوا من المربين
تنفيذ ذلك ، وعندما نرى من ناحية أخرى الشبان من سنهم ورفاقهم يوجهون
اليهم اللوم إذا ما سمحت لهم الفرصة أن يروهم يأتون شيئاً من هذا القبيل ،
وإذا لاحظنا أخيراً ، فيما يختص بتوجيه اللوم موقف الآخرين الذين
١٨٣ يكبرونهم سناً (٢) ، وهم لا يمنعونهم شيئاً ، ولا يلومونهم أيضاً أن يتحدثوا
د حديثاً غير لائق ، وإذا كانت هذه الوقائع حينئذ هي بدورها المقصودة

(١) من الأمثال - إن أيماناً الحب لا تدوم إلا يوماً .

(٢) هذه الكلمة تترجم عادة بالشيخوخة ، ولكن بوزانياس يريد فيما نعتقد أن يلوم لدى
الشباب الذين يجب أن تجعل لهم السن بعض التفكير ، خفة يمكن أن تكون موضع عذر
عند الذين بموزهم التعلم اللازم ؛ كما يموز المحبوب (قارن ١٦٤ - ٥ - ١٨٥ ب ؛
ومحاورة فيدروس ٢٥٥ أ) .

بالملاحظة لا اعتبرنا بالعكس أن حب الغلمان أقبح شيء في الدنيا بمقتضى المبادئ السائدة بيننا .

ولكن ، هاكم ، كما أعتقد ، ما في الأمر . ليس هناك شيء مطلق في هذا الموضوع ، إن هذا الأمر ، وهو ما بدأت بقوله لكم ، ليس له وحده ، وفي حد ذاته ، جمال ولا قبح ، ولكن ما يجعله جميلاً ، هو جمال تحقيقه ، وما يجعله قبيحاً ، هو قبح تحقيقه . ستكون هناك إذن طريقة قبيحة ، هي إرضاء الوضيع إرضاءً وضيعاً ، وهناك من ناحية أخرى طريقة جميلة ، وهي إرضاء الفاضل إرضاءً جميلاً (١) . ولكن من يكون فاسداً هو المحب ١٨٣ الشعبي الذي ذكرناه منذ هنية ، وهو البندمي ، وهو الذي يحب الجسد ه أكثر من النفس ، وهو أيضاً ليس ثابتاً ، لأن الشيء الذي يحبه ليس أكثر ثباتاً ، إذ في الواقع لا تكاد تدبّل زهرة الجسد ، تلك الزهرة بالونات التي كان يحبها ، حتى يطير ويختفى (٢) متراجعاً في أقواله وعهوده . ولكن الذي يحب النفس لطيبتها يظل طيلة حياته ثابت الحب ، فهو ، في الواقع ، ١٨٤ يختلط بشيء ثابت . هؤلاء المحبون هم إذن الذين يقضى العرف عندنا أن أ نختبرهم اختباراً جيداً ودقيقاً ، ومطابقاً لما تقضى به القاعدة ، ليرضى البعض ، ونفر من الآخرين ، ونقلت منهم . وهاكم السبب في أن هذه القاعدة توصي المحب بالمطاردة والمحجوب بالفرار : إنها هي التي تنظم المسابقات (٣) لتقرر إلى أي من هذين النوعين سينضم المحب ، وإلى أي جانب سينضم

(١) إن كل هذه الفقرة تطبق للبدا المفروض في ١٨٠ هـ وما بعدها .

(٢) هوميروس ، الإلياذة ف ٢ ، ب ٧١ : الأمر يتعلق بأونيروس ؛ وهو الحلم المحسد الذي ظهر لأجاممنون .

(٣) سنكافئ مثلاً المحبوب الذي عرف كيف يفلت من محب فاسد .

المحبوب . وهكذا ، قامت على هذه الأسس أولاً الحكمة القائلة بأنه من المشين أن يسرع المرء إلى الاستسلام ، فن المرغوب فيه أن ينقضى بعض الوقت ، إذ يبدو الزمن بالنسبة لمعظم الأشياء خيراً امتحان ، وقامت ثانياً تلك الحكمة الأخرى القائلة : إنه من القبيح أن يستسلم المرء لسلطان المال أو لسلطان السياسة ، إما خوفاً من المعاملات القاسية التي تعجزه عن المقاومة ، ب وإما لأنه يرى أن الوصول إلى الثروة أو النجاح السياسي ميزة لا يستهان بها ، لأن لا شيء من ذلك كله يعتبر راسخاً أو ثابتاً ، بالإضافة إلى أنه لا ينشأ عن ذلك صداقة نبيلة .

ومن ثم لا يبقى لقاعدتنا سوى مخرج واحد ^(١) يسمح للمحبوب أن يرضى محبه لإرضاء شريفاً . وماكم في الواقع القاعدة عندنا : فكما أنه لا يكون هناك أي تعلق من جانب المحبين في قبولهم أن يكونوا عبيداً لمحبيهم عبودية لا تخطر على البال ، وأنه لا يكون في ذلك شيء يستحق اللوم ، فكذلك يكون الأمر تماماً من الجانب الآخر ، ويبقى أيضاً نوع واحد من الرق الإرادي لا يسلام عليه المحبوب ، وهو الذي يستهدف الفضيلة . إنه لمن الصحيح كل الصحة في الواقع أن هذا العرف قد ساد

(١) يستخلص بوزانياس الدرس الذي تتلوى عليه في الوقت نفسه التناقضات التي تتجلى في قاعدة آئيننا (١٨٢ د وما بعدها) وتطبيق المبدأ العام المعروض ١٨٠ هـ وما بعدها على حالة الحب الخاص . ويقول لمن لكل من حال الحب وحال المحبوب قاعدته الخاصة ، وهي فيما يخص الأول أن يجعل الآخر أفضل وأوسع علماً ، وفيما يخص الثاني أن يتقبل خاضعاً هذا التعليم . كلاماً خاضع عن رضى تام للواجبات الخاصة بحالته . لمن تقابل هذه الواجبات ووقعها في وقت واحد هو وحده الذي يبيع حبها المتبادل ويبرره .

عندنا ، وهو أنه إذا قبل الإنسان أن يكون في خدمة آخر لأنه يرى أن هذا الآخر سيسهم في جعله أفضل ، إما في فرع معين من فروع المعرفة أو في أي شيء آخر يكون من الفضيلة ؛ فليس هناك مع ذلك في هذا الرق الإرادى أى قبج (١) ولا أى تملق . أجل ، يجب أن نجمع في قاعدة واحدة هاتين القاعدتين ، المساعدة التي تتعلق بحب الغلبان ، والقاعدة التي ١٨٤ تتعلق بالرغبة في المعرفة أو أية صورة أخرى من الفضيلة ، إذا أردنا أن د ينشأ الجمال الروحي للمحبوب عن إرضاء محبه ، فإذا ما حدث فعلاً أن أتفق المحب والمحبوب دائماً في نقطة واحدة ، كل حسب قاعدته الخاصة : وهي بالنسبة للمحب أن يخضع للمحبوب ، الذي أرضاه ، في كل شيء يكون من المشروع ، أن يخضع له فيه . وبالنسبة للمحبوب أن يعاون الرجل ، الذي يدين له بالمعرفة والأخلاق ، في كل شيء يمكن أن يكون من المشروع بالنسبة له أى يعاونه فيه . وبينما يكون الأول على هذا الوجه ١٨٤ قادراً أن يسهم بشيء يستهدف الحكمة وكل نوع من الفضيلة على وجه العموم ، يكون الثاني في حاجة إلى الكسب من ناحية التعليم والمعرفة على وجه العموم ، وعندما تنصهر هاتان القاعدتان في قاعدة واحدة يحدث عندئذ ، وعندئذ فقط ، التطابق ، ويكون جميلاً أن يرضى المحبوب محبه ، ولكن لا يكون ذلك في أى وضع آخر . وفي هذه الحالة ، حتى إذا خدع الإنسان تماماً ، فلن يكون في ذلك أى خزي ، بينما في جميع الحالات الأخرى ، سواء خدع الإنسان أم لم يخدع فالنتيجة دائماً العار . ولنفرض أن محبوباً

(١) في هذا الرق الحر ، المقابل في ١٨٣ أ للرق الحقيقي ؛ يكون كلا من المحب والمحبوب سيداً وعبداً في الآن عينه ، ولكن بوزانياس سيميز بين تلك الالتزامات الخاصة المتداخلة مع الالتزامات المتعلقة بالعدالة .

١٨٥ أرضى فعلا بغية الثروة ، مجباً يظنه غنياً ، وأنه قد خدع خداعاً تاماً ، فلم
أ يجد لديه فائدة مادية ، إذ ظهر أن المحب فقير ، فلن يقلل ذلك من قببح
هذا الفعل ، لأن رجلاً يتصرف مثل هذا التصرف يظهر وفقراً للاعتقاد
العام ما هي حقيقته ، أى أنه رجل من الممكن أن يقوم ، بغية فائدة مالية ،
بأى شيء ، لأى شخص كان ، وما هذا بالشيء الجميل . وللتابع بدقة نفس
الاستدلال : ولنفترض الحالة التى خدع فيها المرء خداعاً تاماً ، لأنه أرضى
محباً اعتقده فاضلاً ، وهو يقول لنفسه ، إنه سيزداد فضلاً بالميل إليه ، ثم
١٨٥ ظهر أنه فاسد مجرد من الفضيلة ، فن الجميل مع ذلك أن يخدع المحب ، إذ
ب يكون هكذا بدوره ، فى الحقيقة ، وفقاً للرأى العام ، قد أظهر ميول طبيعته ،
أى ميول طبيعة يكون فى نظرها الفضيلة والتقدم الخلقى فى كل شيء ،
وبالنسبة لكل شيء ، هى الأهداف التى تستهويه ، وهذا على العكس ، يكون
أجل الأشياء جميعاً ، وفى هذه الظروف من الجميل جمالاً لا تحفظ فيه ،
عندما يكون هدف المرء الفضيلة ، أن يرضى المحبوب محباً أياً كان .

هذا هو الحب النابع من أفروديت الأورانية ، ويكون أورانى أى
سماويا هو أيضاً ؛ وهو الذى يكون ذا قيمة عظيمة ، بالنسبة للدولة ، كما هو
١٨٥ بالنسبة للأفراد ، لأنه يتطلب من كل من المحب والمحبوب اهتماماً شخصياً
يبدل فيه ما وسعه من الجهد من أجل الفضيلة . أما ألوان الحب الأخرى فهى
تنتمى جميعاً للإلهة الأخرى الشعبية ، وهى البنديمية .

ثم قال : هذا ما أسهم به وما أقدمه إليكم فى موضوع الحب . وإنها
للأسف لإضافة مرتجلة (١) .

(١) قد تكون هذه طريقة ساخرة ليقول إن الحديث ليس مرتجلاً إطلاقاً .

فواق أريستوفان : عكس النظام المحدد:

وعندئذ اختتم بوزانياس حديثه بهذه الجملة : « لقد تعلمت من أساتذتي ، كما ترون ، أن أتحدث سجعاً ، . ولكن استمع (١) إلى أريستوديموس حيث قال : « والآن على أريستوفان أن يتحدث » .

ولكن أريستوفان سواء لانه متخيم المعدة ، أو لسبب آخر ، أصابه فواق أعجزه عن الكلام . فقال حينئذ لأريكسيماخوس ، الطبيب ، وكان ١٨٤ يشغل فعلاً المكان التالي لمكانه : « إنك لتحسن صنعاً يا أريكسيماخوس سواء ه فواقى أوقفت أو تحدثت بدلاً منى إلى أوقفه بنفسى ،

— وأجاب أريكسيماخوس : حسناً ، سأفعل هذا وذاك . وإذا كنت سأكون أنا الذى يأخذ دورك فى الحديث ، وتأخذ أنت دورى بعد أن يتوقف فواقك . والآن ، وبينما أنا أتحدث ، عليك أن تحبس نفسك حبسة طويلة ، فإذا لم يتوقف مع ذلك فواقك ، فعليك أن تتغنى بقليل من الماء ، ١٨٥ وإذا كان الفواق ، فى نهاية الامر ، متشبهاً تشبهاً شديداً ، فتناول حينئذ ه شيئاً مما يدغدغ الالتهف واعطس . فإذا ما نجحت فى ذلك مرة أو مرتين ، توقف حينئذ فواقك مهما بلغ إصراره (٢) — أسرع إذن بالحديث ، وعلى أن أتبع وصفتك .

(١) يخاطب أبولودور محدثه .

(٢) ليس أدعى للضحك من لهجة التأكيد التى يتحدث بها الطبيب عندما ينصحه باتباع

الوصفات الثلاث . سينجح أريستوفان فى العلس مرة واحدة على الأقل .

خطبة أريكسيماخوس

وعلى ذلك ، فهاك كيف تحدث أريكسيماخوس :

« إن رأيي هو : لما كان بوزانياس لم يستطع ، بعد افتتاحية جميلة ، أن
١٨٦ يختتم حديثه اختتاماً مناسباً ، فإني مضطر ، أن أحاول إتمام هذا الحديث .
أ وفي الواقع إذا كان التمييز بين نوعي الحب ، هو في رأيي ، أمراً رائعاً ،
فإن الحب في مقابل ذلك لا ينطبق على نفوس الرجال فقط ، ولا بالنسبة
لحب الغلمان ذوى الجمال فحسب ، بل أيضاً بالنسبة لعدد كبير من الأشياء الأخرى ،
وفي المجالات الأخرى ، في أجسام جميع الحيوانات ، كما في كل ما ينمو فوق
الأرض ، وبمباراة أدق ، على جميع الكائنات ^(١) . وهاكم الملاحظة التي
١٨٦ يمدني بها ، كما يبدو لي ، الطب الذي هو فننا : إن الحب إله عظيم ، إله
ب يستحق الإعجاب ، وتأثيره يمتد إلى كل شيء ، في مجال الأشياء البشرية
وفي مجال الأشياء الإلهية ^(٢) .

الحب من وجهة نظر الفنون:

١ - الطب .

والآن ، سأبدأ حديثي بالطب ^(٣) ، كي نعبّر عن علاوة على ذلك عن

(١) وبتميز آخر ، إن علة واحدة ، هي الحب ، تحدث ، كما سنرى ، آثاراً متضادة . يؤكد
أريكسيماخوس أن القانون واحد بالنسبة للطبيعي والشاذ في كل نوع من الظواهر .

(٢) يتناول أريكسيماخوس مذهب الفلاسفة القدماء الذين يزعمون أن العناصر المتوافقة
التي تزلف العالم قد اجتمعت وانتظمت بالاتفاق والمحبة أرجع إلى أريستوفان : الطيور ؛ ٦٩٥
وما بعدها « إن الآلهة لم تكن موجودة قط قبل أن يخالط الحب جميع الأشياء ، وعندما خلط
بعضها ببعض ، وجدت السماء ، والمحيط ، والأرض وجنس الآلهة السعداء الخالدين ؛ أرجع إلى
أرسطو : الميتافيزيقا ١ ، ٤ .

(٣) بدأ أريكسيماخوس حديثه بالطب لأنه في رأيه الفن فحسب .

نكريننا لفتنا . إن التكوين الطبيعي للأبدان يقتضى هذا الحب المزدوج .
ففى الواقع ، إن حالة الصحة ، وحالة المرض بالنسبة للجسم هما ، والجميع
يرافق على ذلك ، حالتان متميزتان لا تشابه بينهما . ولكن المتباينات ترغب
فى الأشياء المتباينة وتحبها . ويختلف إذن الحب الملازم لحالة الصحة عن
الحب الملازم لحالة المرض . ومن ثم لما كان ، كما قال بوزانياس بالضبط منذ
هنية ، من الجميل أن يرضى الإنسان الرجال الذين هم فضلاء ، وقبيح
١٨٦ أن يفعل ذلك من أجل الفسقة من الرجال ، فكذلك الأمر فى حالة
ح الأجسام نفسها ؛ فمن الجميل ومن الضرورى أن يميل الإنسان إلى العناصر
الطيبة والعناصر السليمة فى كل منها ، وهذا ما يطلق عليه مزاوله الطب ، أما
بالنسبة للعناصر الرديئة ، وغير السليمة ، فإن إرضاءها قبيح ، ومن الضرورى
النفور منها ، هذا إذا أراد المرء أن يكون طبيباً ماهراً : لأن الطب ، هو
إذا عرفناه باختصار ، علم ظواهر الحب (١) الخاصة بالجسم بالنسبة للامتلاء
١٨٦ والخلاء . وإن الذى يعرف وسط هذه الظواهر تشخيص الحب الطيب ،
د كما يعرف تشخيص الحب الخبيث هو أكثر الأطباء مهارة (٢) . وبالمثل
فإن الذى يجعلها تتبادل بحيث يحل حياً محل حب آخر ، والذى يعرف أن
يولد الحب فى الأجسام التى لا يكون فيها حب ، والتى ينبغى أن يكون
فيها ، ذلك هو دون أدنى شك الممارس الماهر ؛ إذ ينبغى فى الواقع أن
يكون قادراً على أن يجعل العناصر الجسمية ، التى بينها أشد العداء ، متحابّة ،

(١) وكذلك الموسيقى (١٨٧ ج) والفلك والعرافة (١٨٨ ب ، د)

(٢) يعرف بقراط الطب فى كتابه الأرياح De Flatuosité (ص ٢٩٦) الذى نشره فوئيس
Foës على هذا النحو : « إن الطب هو إضافة وانتزاع ، انتزاع ما هو زائد ، وإضافة ما هو
ناقص . ومن يجد مزاوله هذين الأمرين يكن أمهر الأطباء »

وأن يعمل على أن تتبادل الحب فيما بينها . ولما كانت العناصر الأشد تضاداً هي الأشد عداً : البارد بالنسبة للحار ، والمز بالنسبة للحلو ، والجاف بالنسبة للرطب ، وكل الأشياء المائلة ، فقد أصبح سلفنا أسكليبيوس ، وفقاً لقول الشعراء ، وأرى بعضهم هنا ^(١) ، وفقاً لاعتقادي الشخصي ، مؤسس فننا ؛ لأنه عرف أن يولد بينها الحب والوفاق .

٢ - الموسيقى :

« إن الطب بأسره ، كما قلت لكم ، يهيم عليه إله الحب ، وكذلك الحال ١٨٧ بالنسبة للرياضة البدنية والزراعة . أما عن الموسيقى ، فإنه لمن الواضح أشد أ الوضوح لأي فرد كان ، بل وبدون أن يبذل جهداً كبيراً في التفكير ، أن طبيعتها مطابقة لطبيعة هذه الفنون الأخرى . ومن المحتمل أن يكون ذلك نفسه ما يعنيه هيراقليطس ؛ لأنه من المعروف أن طريقتيه في التعبير لم تكن واضحة ، فهو يقول لقد حدث في الواقع أن توافقت الوحدة مع ما يقابل ذاتها ، كما توافقت ألحان القوس والقيثارة ^(٢) ، ولكنه من منتهى السخف أن نحصر توافق الألحان في ظاهرة تقابل ، أو أن نجعلها تشتق من متقابلات لاتزال متقابلة . ولكن ها كم على الأرجح ما كان يقصد أن يقول : إن توافق

(١) يشير إلى أريستوفان الذي يجلس بجواره وكذلك أجاتون .

(٢) تنتج وحدة توافق الأصوات عن تركيب نغمات متقابلة ، وتنتج وحدة حركة السهم من تركيب التوترات المتعارضة للقوس ووتره ، وتأتي وحدة النغم من الذبذبات التي يثيرها المضرب في أوتار القيثارة (راجع هيراقليطس ، شذرة ١٥ ديلز) أو (شذرة ٤٥ بايووتر) حيث يقول هيراقليطس : والكل في تفرقه قد توافق ، كما توافق القوس والقيثارة ، وقد أضاف هيراقليطس إلى صورة القيثارة ، صورة القوس حيث يمارض الوتر الذي يشد ويرخي ، نصف الدائرة التي تدعّمه ، ثم يعود فيتحد معها ، ويتوافق ، ويتكرر ذلك كلما ضرب بها بسهم . ارجع إلى فواييه : تاريخ الفلسفة الهيراقليطية .

١٨٧ الألحان يصدر عن عناصر متقابلة في أول الأمر هي النغمة الحادة والنغمة
ب الرخيمة ، فعندما يتم الاتفاق بينهما فيما بعد ، يتحقق توافق الأنغام بفضل
فن الموسيقى ؛ إذ أننا لا نرى ، إذا استمر التقابل حقاً بين النغمة الحادة
والنغمة الرخيمة ، كيف ينشأ عن ذلك توافق ألحان التوافق الألحان هو
في الواقع نوع من التوافق بين صوتين ، وهذا التوافق نوع من الاتفاق .
ولكن الاتفاق لا يمكن أن ينشأ عن المتقابلات ، طالما كانت في تقابل ،
وإني أكرر القول : إنه لا يمكن إيجاد توافق ألحان ما هو متقابل ، وما
لا يمكن أن يتوافق . وعلى وجه التحديد ينشأ الإيقاع على هذا النحو أيضاً
١٨٧ من السريع والبطيء ، أى من حدود متقابلة في أول الأمر ، ولكنها
ح توافقت فيما بعد .

إن الموسيقى هي التي تدخل التوافق هنا بين كل هذه التقابلات موجودة
بينها حباً متبادلاً ووفاءً ، كما أدخله الطب هناك . وهكذا تصير الموسيقى
بدورها في مجال توافق الألحان والإيقاع علماً لظواهر الحب . وفوق ذلك ،
إذا كان صحيحاً تمام الصحة أنه في تأليف توافق الألحان والإيقاع لا تكون
هناك أية مشقة في تشخيص ظواهر الحب ، ولا يكون هناك أيضاً في هذه
١٨٧ اللحظة أثر لثنائية الحب . وأنه على العكس ، بمجرد ما يلزمنا استخدام
د توافق الألحان والإيقاع بالنسبة للإنسان ، سواء ابتكر شيئاً منها (وهو
ما يسمى بتأليف النغم) أو استخدم هذه التأليفات الخاصة بالوزن أو الخاصة
بالنغم استخداماً مشروعاً (وهو ما يطلق عليه التربية الأدبية) - هذه بالتأكيد
هي اللحظة التي فيها - تظهر الصعوبة والحاجة إلى ممارسة كفاء . ونرى هنا
في الواقع تكرار الفكرة نفسها : وهي أنه يجب أن يكون أهل السلوك
الطيب هم الذين نستهدف إرضاءهم بغية أن يحسنوا سلوكنا الذاتي ، إذا

كان لا يزال في حاجة إلى ذلك . إن ما ينبغي أن نصونه هو الحب الذى يكونون موضوعاً له ، فهذا الحب هو الحب الجميل ، وهو الحب الأوراني أى ١٨٧ السماوى ، وهو الذى ينتمى إلى إلهة الشعر أورانيا . أما الحب الآخر ، هـ وهو حب إلهة الغناء المتعدد بولينيا ، فهو الحب البانديمى أى الشعبى ، الذى يتطلب الحذر فى تطبيقه فيما يخص أولئك الذين يمكن أن نطبقه عليهم ، بحيث يحصل للمرء على متعته دون أن ينتج عن ذلك أى فسق . وكما أنه فى مهنتنا ، لأمراً هام أن نعرف كيف نحسن التصرف مع الرغبات ، التى تتصل بالمأكل الطيب ، لكى نجنب لذتها ، دون أن نصاب مع ذلك بالمرض ، فإنه على هذا النحو إذن فى الموسيقى والطب ، وفى كل نوع آخر من الأشياء ، سواء إنسانية أو كانت أم إلهية ، يتطلب كل من الحبين يقظتنا فى الحدود المشروعة ؛ لأن لكل منهما شأنها كالأخر (١) .

٣ - الفلك

١٨٨ د ولنتدبر أيضاً نظام فصول السنة ، إنه يفيض بهذين الحبين . فكلما وجدنا أ الحب المتسق فى العلاقات المتبادلة ، التى كنت أتحدث على وجه التحديد عنها منذ هنية ، وهى : الحار والبارد ، والجاف والرطب ، وأكتسب بذلك توافقها وتأليفها الإيقاع الصحيح ، جلبت هذه الأضداد عندئذ الازدهار والصحة الجيدة للناس والحيوانات الأخرى (٢) ، والنباتات أيضاً ، ولا يلحق بها أى ضرر . وعلى العكس ، عندما ينجح الحب العنيف فى أن يسود كل ما يتصل

(١) ولكن كما رأينا (١٨٧ ج النهاية وما بعدها) فى الاستعمال والتطبيق فقط . وفى الواقع ليس فى طبيعة الأشياء التى لم يطرأ عليها الفساد ، وعند النظر إليها بعيداً عن الفائدة البشرية ، مكان إلا للتوافق والتناسب ، وبالتالي للحب الطيب فقط : فالتوافق لما موجود ، ولما غير موجود . أرجع إلى فيدون ٩٣ أ .

(٢) معنى ذلك أن أفلاطون هو الذى قال قبل أرسطو إن الإنسان حيوان .

١٨٨ بفصول السنة ، يتلف حينئذ الكثير من الأشياء . ويسبب ضررا بالغاً ،
ب وتنجم عن ذلك عادة الأوبئة ^(١) ، وعدد كبير من الأمراض الأخرى
المتنوعة ، التي تصيب الحيوان والنبات . فالصقيع ، والبرد ، وسوس القمح
تنتج عن انعدام التناسب وفوضى العلاقات في هذا المجال الخاص بظواهر
الحب . وهذا المجال هو موضوع علم يعالج حركات النجوم ، كما يعالج في
الوقت نفسه فصول السنة ، واسمه علم الفلك .

٤ - العرافة :

د وعلاوة على ذلك ، فإن هناك كل مجموعة القرابين والأشياء ، التي تهيم
١٨٨ عليها العرافة (وهي هذه العلاقة المتبادلة بين الآلهة والبشر) . وليس لكل
ح ذلك سوى هدف واحد ، هو صيانة الحب ، وكذلك تبرئته ^(٢) . فعادة ينتج
كل تفاق فعلا من أنه ، بدلا من قبول وتمجيد الحب المتسق ، لا نكرمه
ولا نمجده في كل ما نفعل ، بل بالأحرى نفعل ذلك بالنسبة للحب الآخر ،
فيما يختص بالآباء ، الأحياء منهم والأموات . الأمر الذي من أجله كان
على العرافة أن تقوم بمهمة امتحان هذين الحبين وعلاجهما ، أي أن العرافة
فيما يخصها عبارة عن تقنية مهنية للصدقة بين الآلهة والبشر ، بما أنها تعرف

(١) عند اعتبارها منفصلة عن الأمراض المألوفة كما جاء في البحث الكبير الذي وضعه بقراط عن
الأوبئة .

(٢) إن فكرة الصيانة والحذر هذه ، والتي سبقت مقابلتها في نهاية ١٨٧ ج ، د ، متصلة من
جهة بفكرة الفحص والتشخيص (١٨٨ ح ، ١٨٧ ح وخاصة النهاية) ومن جهة أخرى
بفكرة الشفاء (١٨٨ ح البداية والنهاية) فهمة الرجل الكفء في جميع الفنون هي صيانة
ما هو سوى ، بتمييز ما يمكن أن يطرأ عليه من فساد ، بغية شفاؤه من الشذوذ .

١٨ ظواهر الحب ، التي تتجه في المجال البشرى إلى احترام القوانين الإلهية وعبادة
الآلهة .

و ذلك هو تعدد وعظمة ، بل بالأحرى ، كلية الفضائل التي ينتمى
بمجموعها إلى الحب في كليته . أما الذي يكب ، في اعتدال وعدل ، على
أعمال خيرة من ، أجلنا ومن أجل الآلهة أيضا ، فهو الذي توافرت له
الفضيلة العظمى ، وهو الذي ندين له بكل سعادة ، ولا سيما القدرة على حفظ
الصلة والصداقة بين بعضنا وبعضنا الآخر ، كذلك بين الكائنات التي هي
١٨٨ أسى منا ، وهي الآلهة . وأختم بأني قد أكون أنا أيضا في تقريظي للحب ،
ه قد أغفلت الكثير من الأشياء ، وكونوا على ثقة أن ذلك على الرغم منى .
ولكن إذا كنت قد أغفلت نقطة ما ، فعليك يا أريستوفان أن تسد الثغرات .
فإذا كنت تنوى مدح الحب بطريقة أخرى ، فليكن ذلك . ولستغنى إذن
بمدحك ، لأنك قد تخلصت فعلا من فواقك .

خطبة أريستوفان

١٨٩ وتابع أريستوديموس حديثه فقال : د ولما انتقل هكذا الحديث إلى أريستوفان قال : د أى نسم ا لقد توقف فواقى تماما ؛ ولكن ذلك لم يكن فى الحقيقة قبل أن أعالجه بالعطس . ولذلك فإنه لامرئ عجب أن يحتاج النظام السليم للجسم إلى كل هذه الضجة ، وهذه الدغدغة ، التى تصاحب العطس ؛ لأن فواقى فى الواقع قد توقف تماما ، بمجرد أن عرج جسمى بالعطس ا فأجاب أريكسيباخوس على الفور :

— حذار يا عزيزى أريستوفان ا إنك تمزح فيما يخصنى فى اللحظة التى ينبغى ١٨٩ عليك فيها أن تتحدث ، فتضطررنى إلى أن أراقب أقوالك ، لأرى هل تقول ب شيئا مضحكا ، بينما لا شيء يمنعك من التحدث دون إزعاج ، فأخذ أريستوفان فى الضحك وقال :

— د إنك مصيب يا أريكسيباخوس ، ولنفرض أنى لم أقل شيئا . ولكن أرجوك ، ألا تراقبنى ؛ لأن ما يفزعنى من الأحاديث التى يجب أن ألقبها ليس هو أن تكون مضحكة (فذلك فى الواقع كسب محض لنا ، وفى نفس الوقت للإلهة التى تلهمنا الشعر ، فهو يتمشى مع طبيعة نشأتها) ولكن ما أخشاه حقا أن تكون موضع سخرية . فأجاب الآخر .

— بكل تأكيد ا إنك تتصور يا أريستوفان ، وقد ألقيت بسهمك ، أنك ستفعل منى ا بل على العكس ، انتبه تمام الانتباه ، وتذكر طيلة الوقت ، ١٨٩ وأنت تتحدث ، أن عليك مسؤولية أن تتكلم كلاما معقولا ، ومن الممكن أن ح أعفبك منها ، إذا رأيت أنا ذلك .

وبدا أريستوفان حديثه قائلاً : نعم إننى أنوى أن أتحدث ، وقد قلت أنت ذلك يا أريكسيماخوس ، بطريقة مختلفة عن الطريقة ، التى سلكتها أنت وبوزانياس أيضا ^(١) . إن رأى فى الواقع أن الناس لا يشعرون إطلاقاً بما للحب من سلطان: فإذا شعروا به حقاً ، شيدوا له أنخم المآبد والمذابح ، وقدموا له أنخر القرابين . وعلى العكس ، ليس هناك شئ من ذلك اليوم لتمجيده ، وكان ينبغى أن يكون هناك كل ذلك بالضرورة ؛ إذ ليس هناك ١٨٩ فى الواقع إله أكثر صداقة الإنسان من الحب ؛ لأنه يسادر إلى عون البشرية ، ولأنه يشئ تلك الأوجاع التى ربما كان الشفاء منها بالنسبة للنوع البشرى أعظم ألوان السعادة ^(٢) . سأحاول إذن أن أبين ^(٣) لكم ماهو سلطانه، ولعلكم تعلمون ذلك لمن تقابلون من البشر .

١٨٩ اثروبولوجيا خيالية:

د لكن ما ينبغى أن تعلموه أولاً هو : ماهى طبيعة الإنسان، وماذا كانت محنة. ذلك أن طبيعتنا فى الواقع ، لم تكن فى قديم الزمان مطابقة لما نراها عليه اليوم ، ولكنها كانت من نوع آخر . واعلموا فى بدايه الأمر أن

(١) انظر ١٨٨ هـ ، ١٩٣ د النهاية. إن اندفاع أريستوفان وراء هواة الشعرى هذا ، يتعارض فى الواقع مع حذقة الخطيبين السابقين .

(٢) إن الطب لا يشئ ذلك المرض ، وهو التطلع المقلق للنفس نحو خير تشعر شعورا غامضا أنها مجردة منه ؛ راجع على الأخص ١٩١ ، ١٩٢ جـ - ١٩٣ أ

(٣) إن أريستوفان سيطالع مستمعيه على سر الطبيعة الإنسانية ، وهم بدورهم سوف يقومون بإعداد تارفين آخرين للأسرار. إن هذه اللهجة الفخمة تقلد لهجة أنبادوقليس . والقطعة فى الواقع ترتبط به ؛ فقد كان يرى أنه قبل اقتراق الجنسين كنا فى الأصل صورا من قطعة واحدة أبعثت من الأرض (شذرة ٦٢ ديلز ، وعلى الأخص ف ٥ ، ٤ . راجع فقرة ٦١ ، ولوكريس ٥ ، ٨٣٩)

البشرية كانت تتضمن ثلاثة أنواع ، لا اثنين هما الذكر والانثى ، كما هي الحال الآن . كلا ، لقد كان هناك علاوة على ذلك نوع ثالث يسهم في الجنس الآخرين مجتمعين ، ولا يزال اسمه باقيا حتى اليوم ، على الرغم من أنه قد اختفى ، ففي ذلك العهد البعيد كانت الخنثى جنسا متميزا ، وكانت من ناحية الصورة ، وكذلك من ناحية الاسم ، تسهم في الجنس الآخرين ، تسهم في الذكر والانثى في آن واحد ، واليوم على العكس لا يبدو ذلك أن يكون اسما ملطخا بالعار (١) . ثانيا : كانت صورة كل من هؤلاء الناس قطعة واحدة بظهر مستدير وجوانب دائرية ، وكانت لهم أربع أيدٍ ، ولهم من السيقان عدد مساو لعدد الأيدي ، وكان لهم وجهان فوق رقبة ذات استدارة كاملة ، ويشبه أحدهما الآخر تشابها مطلقا ، بينما كان الرأس ، الملتصق بهذين الوجهين ، الموضوع أحدهما مقابل للآخر ، واحدا ، وكان لهم أربع آذان ، وكانت عوراتهم مزدوجة (٢) . وأخيرا كان الباقي كله على ما يسمع ذلك بتصوره . أما عن مشيتهم . فكانوا

(١) وهو اسم الرجل الخنثى الداعر بما ينافي الطبيعة .

(٢) يخص هذا الوصف الأجناس الثلاثة المتميزة . راجع ١٩١ ج ، لاسيما النهاية . وينتج عن الترقيم التقليدي في البداية معنى آخر : لقد كانت صورتهم بأكملها مستديرة ، وكانت خصورهم وجوانبهم على هيئة دائرة . فالفكرة الأساسية ، فيما يقال ، هي في الواقع فكرة الكروية ، كما بين ذلك (١٩٠ ب) انتساب هؤلاء الناس الأوائل إلى الكواكب ، ولكن الأمر الذي يسود القطعة في رأينا هو المقابلة بين إنسان كامل وقطع (إلى اثنين أول الأمر ثم إلى أربعة إذا استدعى الأمر) . وهذا ما تبينه علاوة على ذلك المقارنة بأناذوقليس . أما المقابلة بين كروي ونصف كروي ، فهي ثانوية ، أوحىها ، الفكرة التي تحتل منذ هذه اللحظة ذهن أرسطوفان ، وهي أنه سيكون هناك تجزئة لما كان قطعة واحدة (راجع ١٩٢ هـ النهاية) ومن جهة أخرى لما كان من شأن هؤلاء الناس أن يكونوا على غاية القوة ، ولما كانوا أجناسا ثلاثا ، فهو يرى فيهم أبناء الكواكب ، وبالطبع أبناء الثلاث الرئيسية منها .

إما يتقدمون في خط مستقيم ، كالحال الآن ، في أحد الاتجاهين ، أو عندما تعرض لهم الرغبة في الإسراع ، كانت مشيتهم عندئذ تبدو كهذا النوع من الدحرجة ، التي يتدحرجون فيها على شكل عجلة بدوران السيقان ، التي تعيدهم إلى الوضع المستقيم . ولما كان لهم في ذلك الوقت ثمانية أطراف يستخدمونها نقط ارتكاز، فإنهم كانوا يتقدمون بسرعة بتدحرجهم على شكل عجلة . والآن ، لم كانت هذه الأجناس ثلاثة ومركبة على هذا الوجه ؟ إن ١٩٠ سبب ذلك هو أن الذكر كان أصلا من نسل الشمس ، والآن من نسل ب الأرض ، وفي النهاية ، كان ذلك الجنس المشترك بين الجنسين ، من نسل القمر ، نظرا لأن القمر يسهم هو أيضا في الكوكبين الآخرين . وإذا كان ، على وجه التحديد ، هؤلاء القوم ذوى استدارة في تركيبهم ومشيتهم ، فإن ذلك يرجع إلى تشابههم مع آبائهم هؤلاء . وكانوا تبعا لذلك مخلوقات ذوى قوة ومقدرة هائلتين ، وكانت كبرياؤهم بالغة ، ووصل بهم الأمر أنهم هاجموا الآلهة . والقصة التي يرويها هوميروس عن أفيالت وأتوس^(١) ومحاولتهما ١٩٠ تساق السماء ، تتعلق بأهل ذلك العصر؛ فقد أرادوا في الواقع مهاجمة الآلهة ، ولذلك أخذ زيوس والآلهة الآخرون يتشاورون فيما يجب أن يفعلوه ، وكانوا في حيرة شديدة من أمرهم فلم يكن في الواقع في مقدورهم لا أن يهاكهم ، ولا أن يصعقوهم ، كما فعلوا بالعمالقة ، وأن يستأصلوا شأفتهم ، لأنهم يفقدون بذلك التكريم والقرايين التي تأتيهم من البشر ،

(١) كانت هذان الجباران أخوين ، وقد وضعا ، وهما لا يزالان مراهقين ، جبل أوسا وفوقه سلسلة جبال بيليون على جبل الاولمب (الأوذيسا ف ١١ ، ب ٣٧٥ وما بعده)

ولا أن يقبلوا زهوهم . وبعد أن بذل زيوس في ذلك مجهودا شاقا جدا، أخذ في الكلام فقال : « إذا لم أخطيء ، أظنني قد وجدت وسيلة ليتمكن أن يكون هناك بشر ، وأن يضع هؤلاء في الوقت نفسه حدا لتمردهم وذلك بإضعافهم ، ١٩٠ واستطرد قائلا : سأقطع كلا منهم فلا شطرين ، وبذلك يصيرون أشد د ضعفا ، وفي نفس الوقت ينتجون لنا إنتاجا أوفر بسبب تزايد عددهم . وهكذا سوف يمشون منتصبين تماما على ساقين . ولكن إذا ما رأيناهم يتجادون بعد ذلك في زهوهم ، ولا يدعونا في سلام ، فسوف أشرطهم حينئذ مرة أخرى إلى شطرين ، بحيث يسرون بعدئذ على ساق واحدة ، وهم يحجلون . »

١٩٠ وبعد هذه الكلمات شطرت الناس شطرين ، على طريقة الذين يقطعون ثمرة العبيراء ، لأجل حفظها ، أو كما تشرط البيضة بشعرة حصان (١) . ثم كلف أبولون أن يدير الوجه ونصف الرقبة نحو القطع لدى جميع من شطروهم على هذا النحو ، فيصير الإنسان أكثر خضوعا ، لأنه يرى دائما أمام عينيه التجزئة التي حلت به . أما بالنسبة للآثار الأخرى للعملية ، كان على أبولون أن يقوم بعلاجها (٢) . فأدار

(١) جزء غامض . أولا : لقد اعتقد الناس لمدة طويلة في بدايه الأمر أن المقصود هو البيض المشطور شطرين والمحفوظ في الملح . ولكننا نرى من إشارة صريحة لدى النحوي بولوكس (نهاية القرن الثاني بعد الميلاد) وفي القاموس الأفلاطوني لتيماوس (القرن الرابع في بدايته) أن ما كان يحفظ على هذا الشكل ، وطريق الشطر ، هو الفواكه ، أما عن ثمرة العبيراء فليس ذلكأكيد . ثانيا : أما قطع البيضة المسلوقة بالضرورة بشعر الحصان ، فربما كان هذا القول مثلا . وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعملية يمكن أن يقسم الإنسان السوى بها إلى قسمين لن يلتصقا بسهولة بعد فصلهما ، ليكونا من جديد الإنسان الأصلي ، لأن كلا منهما أصبح إنسانا مستقلا .

(٢) كلف أبولون بهذه الرسالة لأنه إله شاف (كرتيل ٥٠٥ ، أ ب) . وكان من بين ألقابه المسعف الذي يزيل الآلام .

إذن الوجه ، وقد جمع كل أطراف الجلد على ما يسمى اليوم البطن ، وتصرف كما لو كان بإزاء كيس تقود ، يقفل بخيط ، ثم شد الأطراف بقوة حول فتحة وحيدة ، فتحت في وسط البطن ، وهى بالضبط ما يطلق عليه السرة . وعلاوة على ذلك ، لما كان هناك ثنيات ، فإنه كان يمحى الجزء الأكبر منها بالصقل . وقد أ ١٩١ شكل الصدر مستخدما في ذلك آلة ، كذلك التى يستخدمها الأسكاف لصقل ثنيات الجلد على القالب (١) . إلا أنه كان يترك عددا قليلا منها ، وهى التى تحيط بالبطن ذاتها ، وبالسرة لتكون أثرا يذكر بالحالة القديمة .

وفى هذه الظروف شطر الكائن الطبيعى بالتقسيم شطرين . وحيث كان كل نصف يتوق إلى نصفه ، ويلحق به ، ويلف كل منها ذراعيه حول جسد الآخر ، راغبين ألا يكونا سوى كائن واحد ، وكأنا ينتهيان بالموت جوعا ، وبصفة عامة ١٩١ إلى العجز عن العمل ، لأنها كانا لا يريدان أن يعمل أحدهما شيئا بدون الآخر . ب وكأما كان يحدث أن يموت أحد النصفين ، ويميش الآخر بعده ، فإن النصف الباقي على قيد الحياة كان يبحث عند ذلك عن نصف آخر ، ويتشابه معه ، عند ما يصادفه دون اهتمام بأن يكون نصف كائن أنثى كاملة (هو باختصار ، مانسميه اليوم على وجه التحديد امرأة) أو نصفا لرجل . وعلى هذا النحو أخذ النوع فى الانقراض . ولكن زيوس شعر بالشفقة نحوهم ، ففكر فى حيلة جديدة ؛ فنقل ١٩١ عوراتهم إلى الأمام ، إذ كانت فى الواقع حتى ذلك الحين فى الناحية الأخرى ، وأصبح أحدهما يتجنب من الآخر ، بعد أن كان التكاثر والإخصاب من عمل الأرض ، كما هى الحال عند الصراصير (٢) . وما هو ذا قد نقلها إلى الأمام ، كما تعرفون ، بما

(١) آلة تشد الجلد ، وآلة تمحو ثنياته .

(٢) إن الأرض التى تلتقى البيض ، الذى يفقس فيها ، كانت بالنسبة للأوائل من البشر وسيطا =

يسمح للناس أن يستخدموها لينجب بعضهم من بعض ، أى أن يحدث الإخصاب فى الأنثى عن طريق عضو الذكر . وكان هدفه هو هذا : لابد أن ينتج عن التزاوج ، إذا التقى رجل مع امرأة ، توالد وتكاثر النوع ، وفى نفس الوقت إذا التقى ذكر بذكر ، أن يكون لإشباع الرغبة هو على الأقل ثمرة اتصالهما ، وأن تسمح لهما فترة الراحة هذه ، عندما يتوجهان نحو العمل ، بأن يهتما بكل مابقى من أمور الحياة . فمن اللا كيد إذن أن حب البشر بعضهم لبعض ، تأصل فى قلوبهم منذ ذلك الوقت السحيق ، ذلك د الحب الذى يجمع شمل طبيعتنا الأولى ، وهو الحب الذى يسعى إلى أن يجعل من مخلوقين مخلوقاً واحداً ، ويصير على هذا الوجه ، شفاء للطبيعة البشرية .

مختلف ألوان الحب مفسرة بالحالة الأولية للإنسانية :

د إن كل واحد منا ، تبعاً لذلك ، جزء مكمل . وقسيم لإنسان (١) ، قطع على الطريقة التى قطع عليها نوع من سمك موسى ، وهو نصف شيء واحد . ويتبع عن ذلك أن كل قسم دائب فى البحث عن الجزء المكمل له ، أى عن نصف ذاته . وهكذا فإن هؤلاء الرجال ، الذين هم عبارة عن قطع من ذلك ١٩١ المخلوق المختلط ، الذى أطلق عليه وقتئذ ، كما قلت لكم ، اسم الخنثى ، محبوبون جميعاً للنساء . ه وإلى هذا النوع من الرجال ينتسب أكثر الزانين ، وبالمثل ينحدر من هذا النوع جميع النساء اللاتى يمينن بدورهن الرجال ، وكذا النساء الزانيات . أما عن أولئك

== ينحضع بدرجة أكبر للصادفة ، فهل تلتقط الأذى البذرة من الأرض ؟ إذا لم يكن هناك اتحاد بين الجنسين ، فلا يكون التوالد على الأقل عن طريق الأرض ، كما هو الحال عند أبازوقليس مثلاً ، أو عند أفلاطون فى أسطورة محاوذة السياسى ٢٧١ أ ب ، ٢٧٤ أ

(١) بخلاف الحالة الموصوفة فى ١٩١ أ ب

النساء اللاتي هن عبارة عن قطاع من امرأة فإنهن لا يعرن الرجال أقل التفات بل بالأحرى يملن على العكس الى النساء ، وهذا النوع هو الذى نشأت عنه الصديقات العزيزات لتلك السيدات . وأخيرا كل من يكون شقاً لذكر يبحث عن الذكور ، وهذا الأخير ، بينما هو طفل صغير ، يسعى الى الرجال ، ويجد ١٩٢ لذة فى مضاجعتهم وفى معانقتهم ، لأنه شطر مصغر من الذكر الأصيل . وليس أ هناك بين الاطفال والمراهقين من هم أحسن منهم ؛ لأن طبيعتهم على أعلى درجة من الرجولة . وهناك فى الحقيقة أناس يقولون : إنهم فجرة ، وهذا خطأ ؛ لأنهم لا يتصرفون على هذا النحو بدافع الفجور ؛ ولكن على العكس لأن فيهم جرأة ، وفيهم شجاعة الرجال . ويسلكون مسلك الذكور . ويسادرون الى البحث عن يماثلهم . وليس هناك من شئ يؤيد ذلك تأييدا أقوى مما يلى : إن الأفراد من هذا النوع ، عند اكتمال تكوينهم ، هم وحدهم الذين يتكشفون عن رجال بتطلعاتهم السياسية . وعند ما يلغون ١٩٢ سن الرجولة ، يحبون الغلمان ، ولا يكثرثون عن طبع بالزواج والأبوة ، ب ولا يتخلون عن عدم اكترائهم الطبيعى إلا تحت ضغط سلطان العرف . وهذا لا يمنعهم أن يجدوا أيضا مصالحهم فى قضاء حياتهم جنبا الى جنب فى العزوبة ، وعلى هذا الوجه باختصار يكون حب الغلمان وإعزاز المحبين هما صفتا مثل هذا الرجل ؛ لأنه لا يكف عن أن يتعلق بمن يمت إليه بصلة . وإذا وضعت المصادفة إذن فى طريق كل واحد النصف الذى هو موضوع الحديث ، وهو بالتحديد نصف ذاته ، حينئذ ينتابهم جميعا ، لا محب الغلمان ١٩٢ فقط ، شعور مدهش جدا ، شعور بالصدقة والقرابة والحب . وهم يأبون ، ح إن جاز التعبير . أن يسمحوا أن تفصل أحدهما عن الآخر ، ولو لفترة وجيزة . وبالمثل فإن الذين يواصلون حياتهم كلها معاً هم أناس لا يستطيعون حتى

الإفصاح عما يرغب كل منهما أن يحصل عليه من الآخر . فلا يمكن في الواقع أن يستقد أحد الاشتراك في المنة الحسية . وهو في نهاية الأمر الشيء الذي من أجله يرضى كل منهما أن يعيش الآخر ، وفكره يفيض بالعناية إلى هذا ١٩٢ الحد . ولكن بالأحرى تتوق أنفسهم بوضوح إلى شيء مختلف تماما ، شيء د تعجز عن الإفصاح عنه ، ولكنها تتكهن به ، وتدركه إدراكا غامضا . بل افترضوا أيضا أنه بينما هما يرقدان في فراش واحد ، يقف هيفايستوس^(١) حاملا أدراجه ، وموجها اليهما هذا الكلام وأي شيء يتمنى كل منهما أن يحصل عليه من الآخر ؟ ، وافترضوا أيضا ، أنه عندما رأهما في حيرة ، تابع كلامه بهذه العبارات : « أليس ما ترغبان فيه حقاً هو أن يتوحد ، ما أمكن ، كل منكما مع الآخر ، بحيث لا يهجر أحدهما الآخر لا ليلاً ولا نهاراً ؟ وإذا كان ١٩٢ هذا في الواقع ما ترغبان فيه ، فإني أستطيع أن أصهركما معا ، وأن أوحدهما ه على نفخات كبرى (٢) . بحيث ، وأنتما اثنان الآن ، تصيران شخصا واحداً ، وكل منكما يعيش ، مادامت حياتهما ، في صحبة الآخر ، كأنكما لا تكونان الا فردا واحداً ، وأن تكونا هناك في هاديس بعد موتكما ، شخصا واحد ، بدلا من شخصين ، بأن يدرككما موت مشترك .. حسنا انظرا إذا كان هذا هو ماتتوقان إليه ، وإذا كان من الممكن أن تقنعا بمثل هذا المصير .. ونحن

(١) هيفايستوس هو فولكان عند اللاتين ، أى إله التعدين والحداثة

(٢) قد يفهم من النص على ضوء أرسطو : أن أجعل منكما طبيعة واحدة (راجع ١٩١ أ خاصة النهاية ، د) وهذا كما يحدث عندما نحصل على البرونز بإذابة النحاس والقصدير معا . ولكن يبدو أن أفلاطون يريد بالأحرى أن يحدد فكرة الاندماج بصورة محسوسة للعملية الخاصة بتحقيقه .

نعرف تمام المعرفة أنه عند سماع هذه الكلمات ، لن يكون هناك فرد واحد يرفض ذلك ، ويتمنى ، كما هو واضح ، شيئاً آخر ، ولكن سيرى كل منها على العكس أنه بكل بساطة قد سمع تعبيراً لما كان يتمناه على وجه الإجمال منذ عهد بعيد ، وهو ألا يكون كل من الاثنين ، باتحاده وانصهاره مع المحبوب إلا كائناً واحداً .

والذى يفسر في الواقع هذا الشعور هو طبيعتنا الأصلية ، تلك التى ذكرتها منذ قليل . وهى أننا كنا قطعة واحدة . ولذلك فإن رغبتنا فى هذه الوحدة ، ١٩٣ ومحاولتنا الحصول عليها ، هو مانسميه الحب . نعم ، إنى أكرر أننا كنا من أ قبل كائناً واحداً ، ولكن الله قد فرق اليوم وحدتنا بسبب خيبتنا . كما فرق الاسيديون الاركاديين . وعلينا أن نخشى ، إذا قصرنا فى واجبنا نحو الآلهة ، أن نشق مرة أخرى نصفين ، وأن نتجول ، عندما نشطر إلى شطرين خلال خط الاتق ، مثل أولئك الناس ، الذين نراهم منقوشين على الأعمدة فى وضع جانبي ، ويكون لنا نصيب السلامى . هذه هى الأسباب التى من أجلها ينبغي أن نوصى كل إنسان أن يتقى الآلهة ^(١) فى كل ١٩٣ الأمور ، كي ينجو من أحد الاحتمالين ، وينجح فى تحقيق الآخر ، باتخاذ ب الحب مرشداً وقائداً . وليبق كل إنسان بعيداً فى سلوكه عن معارضته (وعلى ذلك فمن يعارض الحب يجعل نفسه عرضة لمقت الآلهة) لائناً إذا صرنا أصدقاء إله الحب ، واتفقنا معه ، فإننا سوف نكتشف أو سوف

(١) إن الإلحاح الذى يوصى به أريستوفان فى ثلاث مواضع (أ - ب - د) بالتقوى نحو الآلهة يتلاءم حقاً مع نظريته ، إذ لما كان الكفر قد أفقدنا وحدتنا الأصلية . فسوف يعيدها الحب ، ولكن فقط إذا لم نستحق عقوبة جديدة أشد فاعلية أيضاً .

تقابل المحبة بين الذين هم حقاً محبوبونا ، وهو أمر لا يحققه في أيامنا إلا القليل من الناس ، بشرط أن يتمتع أريكسياخوس عن أن يعمل بما قلته كلا ما مضحكا ، بحجة أن ذلك مقصود به بوزانياس وأجاتون . ومع ذلك يحتمل أن يكون هذان بالتحديد من أوائك القلائل ، وأن يكون أحدهما ١٩٣ كالآخر ذكر بالطبع^(١) . وعلى ذلك فإنني أقول ، عندما أفكر في جملة الرجال ج والنساء ، إن ما يشرط لكي يصبح جنسنا سعيدا هو أن نصل بالحب إلى غايته ، وبالنسبة لكل منا ، أن يقابل المحبوب المفضل عنده ، وباختصار أن يعود إلى طبيعته الأصلية . فإذا كان ذلك هو خير ما يكون ، فلا بد أن يكون الأفضل في هذه الأحوال الراهنة هو الأشد تقارباً في لقائه ، وهو لقاء محبوب تتفق طبيعته وتطلعاتنا .

١٩٣ د إننا إذ نمجّد الإله ، الذي هو الخالق الحقيقي لهذه النعمة ، نمجّد عن حق إله الحب ، الذي يقدم لنا في الحاضر أكثر الخدمات ، بقيادتنا إلى طبيعتنا ، وهو الذي ندين له ، فيما يختص بالمستقبل بأعرض أمانينا . فعلىنا أن نكون أتقياء نحو الآلهة ، فيردنا إلى طبيعتنا الأولى . ويشفيينا ويسكفل لنا سعادتنا الكاملة .

استراحة :

د ثم استأنف حديثه قائلاً : هاك يا أريكسياخوس حديثي عن الحب ؛ وهو حديث من نوع آخر ، يخالف حديثك . ولقد طلبت إليك ألا تجعل ١٩٣ منه موضوعاً للملهاة ؛ ثم أليس علينا أيضاً أن نستمع إلى كل واحد من الباقيين

(١) إشارة إلى حب بوزانياس لأجاتون (راجع ١٧٧ د) وهما يكمل أحدهما الآخر ، لذا ما الاثنان يتبعان إلى ذكر أصلي ، (راجع ١٩١ ج) ، ويختلف أجاتون التسوخورى عن ذلك تماماً .

هـ بل بالأحرى كل من الاثنين ، حيث أنه لم يبق سوى أجاثون وسقراط.

فأجاب أريستو كسيماخوس نقلا عن أريستوديموس:

— حسناً ، سأطيعك : فقد سررتني في الواقع ما سمعت من حديثك ، بل

لو لم تكن خبرتني قد علمتني ما هي موهبة سقراط ، وكذلك أجاثون ، في

شئون الحب ، لحشيت خشية شديدة أن أراها في حيرة من الكلام ، حيث

أنه قد قيلت أشياء كثيرة ومتنوعة للغاية . ومع ذلك فإنني لا أفقد الثقة بهما.

١٩٤ حينئذ شرع سقراط في الكلام : من الحق يا أريستو كسيماخوس أنك

أ كنت رائعا في منافستنا في المديح . ولكن إذا بلغ بك الأمر ما بلغه بي ،

أو على الأصح ما سيبلغه بي بعد أن يلتقي أجاثون خطابا الرائع ، لحفت

خوفا شديدا ، كما هي حالتي الآن .

فهتف أجاثون :

— إنك تريد أن تصيبنني بتعويذة يا سقراط (١) وتضايقني بفكرة

ما يعاينيه جمهورنا من انتظار طويل للخطاب الرائع الذي يزعمون أني

سألقيه .

فقال سقراط :

١٩٤ — في الواقع ، سأكون يا أجاثون نساء تماما أنا الذي رأك على غاية

ب الشجاعة والفخر ، عندما كنت تعلى المنصة مع ممثليك (٢) ، وعندما كنت

تتطلع إلى جمهور كبير ، في الوقت الذي كنت فيه بسبيل أن تقدم له عملا من

(١) إنك يا فراطك في حسن الظن بي ستكون شؤما على . راجع فيدون ٩٥ ب .

ومن جهة أخرى كثيراً ما يظهر سقراط في مؤلفات أفلاطون بمظهر الساحر والعزام (كارميد

١٥٥ هـ — ١٥٧ ج ، ١٧٦ ب ؛ مينون ٨٠ أب ؛ فيدون ٧٧ هـ وما بعدها .

(٢) يقدم الشاعر قبل المسابقة ممثليه وجوقة منشديه .

أعمالك الفنية ، وبدون أن تتأثر أدنى تأثر ، إذا ما رحت أتصور الآن أن
الإضطراب سوف يملكك أمانا ، ونحن حفنة من الناس !
فأجاب أجاتون فوراً :

— يا للعجب ! يا سقراط ، إنى أرجو ألا تعتبرنى بمن سيطر عليهم
المسرح، بحيث لا أعرف أن جماعة صغيرة من الأذكفاء، فى نظر رجل عاقل،
أشد مدعاة للخوف من مجموعة من الأغبياء .
فقال سقراط :

١٩٤ — يا أجاتون ، إنه أمر قبيح حقاً من جانبى أن أجد أنا لدى الرجل،
ج الذى هو أنت ، عيباً ما فى فصاحتك ؛ وعلى العكس ، إنى أعرف تماماً أنه
إذا حدث أن قابلت أناساً تعتبرهم حكماء ، فإنك تكون قد اعتبرتهم بلاشك
اعتباراً يفوق اعتبارك للجمهور ؛ وإن ما أخشاه بالآخرى هو ألا نكون
نحن هؤلاء الحكماء ؛ لأننا كنا هناك ، وكنا ضمن الجمل الفقير ، ولكن إذا
ما قابلت آخرين ، حكماء هذه المرة ، فإنى أعتقد حقاً أنك ستحمر نخجلاً
أمامهم إذا اعتقدت (ولنسام بذلك) أنك مسئول عن فعل قبيح ما ،
ما قولك فى هذا ؟

فأجاب : إنها الحقيقة .

١٩٤ — بينما لا تحمر نخجلاً أمام الجمهور عندما تشعر أنك مسئول عن
د عمل قبيح ؟

وها هو ذا فيدروس يتدخل نقلاً عن رواية أريستوديموس ، فى
هذه اللحظة قائلاً :

— يا عزيزى أجاتون ليس عليك إلا أن تجيب على سؤال سقراط، فيصبح
بعد ذلك سير ونهاية ما يشغلنا هنا لا يثير لديه أى اهتمام ؛ بشرط واحد ،

ويرو أن يمد من يده ، وبصفة خاصة ، إذا كان هذا المتحدث غلاماً جليلاً .
ومن جانبي فإني أسلم بأنني أجد لذة في حديث سقراط ، ولكنني مضطر ، من
أجل إله الحب ، كل الاضطرار أن أهتم بالاحتفال بتمجيده ، وأن أجمع من
كل فرد منكم على حدة ، حصته من الحديث ، فليقم كل منكما بواجبه نحو
الإله ، وحينئذ ، لا قبل ذلك ، يكون كل منكم حراً في التحدث .

١٩٤ فتمال أجاتون :

هـ — بالله ! إنك مصيب يا فيدروس ، وليس هناك ما يمنعني عن
الكلام ، إذ أنه سيقى مكان لي فيما بعد لأن أحداث سقراط مرات كثيرة .

خطبة أجاثون

« أجل أما أنا فإني أصر أولاً على أن أقول كيف ينبغي أن أتكلم ،
ثم أتكلم بعد ذلك . فأنا أرى ، في الواقع ، أن جميع من تحدثوا حتى الآن لم
يختلفوا بتجميد الإله ، ولكنهم هناوا البشر على النعم ، التي أسبغها عليهم هذا
الإله . أما عن خصائص طبيعته ، التي بموجبها وهبهم تلك النعم ، فلم يتحدث
١٩٥ عنها أحد . إلا أن الطريقة الصحيحة الوحيدة للتمجيد ، في أي نوع ، وفي
أ أي موضوع كان ، هي أن نقرر ما يمكن أن تكون عليه طبيعة السبب ، الذي
يدور حوله الحديث ، لكي يحدث الآثار التي هو علتها (١) . ويجمل بنا نحن
أيضاً أن نقوم ، بهذه الطريقة ، بالتشاء على الحب ، وأن نتحدث أولاً عن
طبيعته ثم عن نعمه .

طبيعة الحب :

« إنني أؤكد إذن أن الحب من بين جميع الآلهة ، وهم كلهم سعاداء (إذا
سمحت عدالتهم بقول ذلك دون إثارة غيرتهم (٢)) هو الأسعد لأنه من
بينهم الأجل والأفضل ، وهو الأجل لأن طبيعته تتفق تماماً وما سأقول .
أولاً ، إن الحب يا فيدروس هو أحدث الآلهة سناً ، والدليل القاطع على
١٩٥ ما أقول يقدمه هو بنفسه . إنه ذلك الفرار الذي يفر به من الشيوخه ، وهي
ب كما تعرفون معرفة كافية ، سريعة وتتقدم إلينا ، على أي حال ، بأسرع مما
ينبغي ، ونرى أنه أمر طبيعي أن يمتد الحب الشيوخه ، بل وألا يقترب
منها ، ولو طالت المسافة بينها . وهو على العكس يتعلق بالشباب ، ويتخذ

(١) لقد علمته البلاغة ، كما علمت بوزانياس ، أن يبدأ بعرض للموضوع وبتخطيط لعناصره .

(٢) أنظر ١٨٠ هـ

منه صحة دائمة : وهناك بعض الصحة في المثل القديم الذى يقول : إن الشبيه يقترب دائماً من شبيهه (١) أى نعم ! إذا كنت متفقاً في كثير من النقط الأخرى مع فيدروس ، فإنى لا أرافقه في هذه النقطة ، وهى أن الحب أقدم ١٩٥ من كرونوس وجاييه ، بل على العكس أعلن أن الحب أصغر الآلهة ، ج سناً ، وأن شبابه أبدى ؛ وأن هذه المشاجرات القديمة التى يقصها هيزيود . وبارمينيدس عن الآلهة تخص ، على العكس الحاجة لا الحب ، على فرض أن رواياتهم صحيحة : فإن تلك الحوادث المتعلقة بتقطيع الأطراف والسلسلة المتبادلة ، وكل أعمال العنف الكثيرة هذه (٢) ، لم تكن لتقع إذا كان الحب موجوداً بينهم ، بل بالأحرى لو كان بينهم ، لساد السلام والصداقة بينهم ، كما هى الحال الآن ، والحال منذ ذلك العهد الذى سيطر فيه الحب على الآلهة. ١٩٥ وهكذا لاشك في أن الحب شاب ، وهو ليس شاباً فحسب ، بل هو علاوة د على ذلك رقيق ؛ ولكن يعوزه شاعر ، شاعر مثل هوميروس ليجلو للأنظار رفته الإلهية ! وقد قال هوميروس عن دآتيه : إنها ليست إلهة فحسب ، بل إنها رقيقة أيضاً ، على الأقل إن قدميا رقيقتان ؛ والشاهد على ذلك قول الشاعر... د إن قدميا يقينا رقيقتان ؛ إذ أنها لا تجرى على الأرض ، أى نعم

(١) هذا المثل أخذه ليزيس من الأوديساف ١٧ ، ب ٢١٨ ، ولكن يلاحظ فيه أيضاً الانتقال الفلسفى . وهذا في الواقع مبدأ هام عند أنابادوقليس وأصحاب مذهب الذرة .
 (٢) وهو يعنى تقطيع كرونوس لأطراف أورانوس وسلسلة أخوية سيكلوب وسانبرا وافتراس أولاده ، وحرب زيوس والعمالقة . . . الخ . راجع هيزيود نسب الآلهة ١٥٤ — ١٨٢ ، ٤٥٩ — ٤٩١ ، ٥٠١ — ٥٠٣ ، ٦١٧ — ٦٢٣ ، ٦٢٩ وما بعدها) . ولم يبق في هذا الموضع شيء من مؤلفات برمينيدس .

ح

١٩٥ إنها تسير فوق رؤوس الناس (١) ا ، وهو ، في رأي يظهر إذن رقتها بدليل
 ه قاطع ؛ وهو أن الإلهة لا تسير على شيء صلب ، ولكن على شيء لين .
 ولنقم بالتالي نحن أيضاً الدليل نفسه بالنسبة للحب ، فنقول إنه رقيق ، لأنه
 لا يسير على الأرض ، بل ولا على الرؤوس (وهي ليست شيئاً شديداً اللين)
 ولكنه يسير ويقيم في أشد الأشياء ليناً في هذه الدنيا ، ذلك لأنه يتخذ
 مقره في الجانب المضيء ، وفي نفوس الآلهة والبشر ، بل لا يكون ذلك في أي
 نفس كانت دون تمييز ، ولكن إذا ما قابل نفساً فظة الاخلاق ، نأى عنها ،
 بينما يبادر إلى الإقامة في النفس الرقيقة . ولما كان الحب على اتصال دائم
 بقدومه ، وبكيانته كله أيضاً ، بما هو أكثر رقة بين أرق الأشياء ، فهو
 بالضرورة على رقة منقطعة النظير .

١٩٦ والحب كما ترون هو أصغر الكائنات سناً ، وأكثرها رقة ، اضيفوا الآن
 أ بالنسبة لصورته أنه مرن (٢) . فلو كانت طبيعته صلبة لما استطاع في الواقع
 أن يتشنى في كل مناسبة ، ولا أن ينساب في كل نفس ، دون أن يشعر أنه
 يدخلها ، أو يخرج منها . ولدينا عن مرونته وطبيعته اللينة دليل يعتد به ، وهو
 لطف مظهره ، ذلك اللطف الذي لا مثيل له (٣) ، والذي يتفق جميع الناس

(١) الإلياذة ف ٩ ؛ ب ٢٢ وما بعده . إن آتيه ابنة زيوس هي قدر الشقاء التي تسلك
 طريقها بهدوء فوق رؤوس البشر ، والتي توقعهم وتصيهم بالدوار ، دون أن يخطر ذلك على بال .
 (٢) الكلمة المترجمة بمرن (andoyant) تعنى أيضاً رطب humide ومائج أو متموج
 onduleux . إن الحب يتشنى حسب حدود الشيء الذي يضمه ، ويلتوى حسب ما للنفس
 التي يجتازها من تواءات ، فهو لذن يتناسب معها ، والتناسب يسبب الجمال .
 (٣) أو الذي يتوافر له لطف توافراً لا مثيل له بين جميع الأشياء (أي أنه لا يتوافر لأي
 بالدرجة التي يتوافر له بها) .

على القول . إنه يخص الحب . وهناك في الواقع بين المظهر القبيح والحب
خصومة مستمرة . أما عن جمال لون بشرته ، فإن حياته التي يقضيها بين
الازهار تجعلنا نتكهن بها . ذلك أن الحب لا يهبط على مالا يزهر ، أو
١٩٦ قبل ما تاوز فترة الإزهار من جسم أو روح ، أو أى شيء آخر ، في حين
ب . أنه يهبط ويقيم حيثما كانت الأرض ثرية بالزهور والعطور .

« ولنتختم كلامنا عن جمال الإله : إن ما قيل فيه الكفاية ، وإن كان
بعيداً جداً عن أن يكون كاملاً ، ولكن يجب بعد ذلك أن نتحدث عن
فضائل الحب .

« والنقطة الأساسية هي أن الحب لا يرتكب ظلماً نحو إله أو نحو إنسان .
ولا يعاني ظلماً من ناحية إله أو من ناحية إنسان ، إذ ليس هناك عنف فيما
١٩٦ يقاسى من ألم ، إذا كان هناك ما يسبب له ألماً ، فالعنف لا يمس الحب ،
ج . وليس هناك أى عنف أيضاً فيما يفعل ، ويكون من طبيعته ، لأن الجميع
ينقادون ، في كل شيء وعن طيب خاطر ، لا وأمر الحب . ولكن
الاشياء التي يتوافق فيها طيب خاطر مع طيب خاطر ، هي تلك التي تعلن
القوانين ، وهي ملكات المدينة ، أنها عادلة . ومن صفات الحب علاوة على
العدالة الاعتدال الأكبر ، فتوأم الاعتدال في الواقع وفقاً لرأى الجميع
السيطرة على الشهوات والرغبات ؛ إلا أنه ما من شهوة أقوى من الحب .
وإمكان إذا كانت الشهوات الأخرى من حيث هي أدنى ؛ تحت سيطرة
الحب ؛ وإذا كان الحب على هذا الوجه هو المسيطر ؛ مادام يمارس سيطرته
على الشهوات والرغبات : فكيف لا يكون على اعتدال لا مثيل له ؟ .

١٩٦ لنتقل إلى الشجاعة : إن إله الحرب آريس نفسه لا يستطيع أن

- د ينارى الحب (١) ، لأن آريس ليس هو الذى يستحوز على الحب ، ولكن الحب هو الذى يستحوز على آريس ، وهذا الحب هو حب أفروديت ، كما يقال . إلا أن الذى يستحوز أرفع من الذى يستحوز عليه . ولما كانت شجاعة الإله ، الذى يسيطر عليه الحب هى الأعظم ، ينبغى أن يقال عن الحب إنه شجاع إلى أقصى درجة من الشجاعة . هاهى ذى إذن مسألة عدل الإله ، واعتداله ، وشجاعته ، قد عرلجت ، وتبقى مسألة مواهبه وأحكامه . وفى هذه الأحوال إذن يجب أن نبذل الجهد ما أمكن ، كي لا نقصر فى شيء .
- ١٩٦ أولا (لأنى أريد بدورى أن أكرم فى ، كما كرم أريكسيماخوس فنه) ، إن الحب شاعر عظيم ، يبلغ به الأمر أن يحول الآخرين أيضا شعراء ، فليس هناك على الأقل أحد لا يصير شاعرا ، حتى ولو كان من قبل غريبا عن إلهات الشعر ، إذا ما استولى الحب عليه . ومن الملائم أن نستخدم هذه الواقعة ، لنبين أن الحب عموما مبدع بارع ، فى كل مجال من مجالات الإبداع الفنى ،
- ١٩٧ لأن ما لا نملكه أو ما لا نعرفه ، لا يمكن أن نهيه لأحد أو نعلمه لآخر . أ وهناك ما هو أكثر من ذلك : إننى أسألكم هل سنجد ، فيما يتعلق هذه المرة بخلق الكائنات الحية فى مجمرها ، من ينازع فى أن إحدى مواهب الحب أنه ينجب ويربى كل الأحياء ؟ ولكن لننظر من جهة أخرى إلى مختلف أنواع المهارة الفنية . ألا نعلم أن من كان هذا الإله أستاذا له يبلغ شهرة ذائعة ، وأنه بالنسبة لآخر لم يمسه إله الحب ، فتصبيه أن يكون مغمورا ؟
- ١٩٧ نعم هذا مؤكد : ولقد اكتشف أبولون رمى السهام ، والطب والعرافة ؛ ب لأن الرغبة والحب كانا يقودانه ، حتى أنه هو نفسه من تلاميذ هذا الإله العظيم

(١) شذرة من مسرحية تيبست لسوفكليس [شذرة ٢٣٥ نوك ٢]

تماما كما تكون إلهات الفنون في الموسيقى ، وهيفايستوس في فن الحدادة وآثينا في فن النسيج ، وكذلك زيوس في حكم الآلهة والبشر . ومن ثم أيضا جاءت تسوية خلاقات الآلهة ، بعد أن ظهر إله الحب بينهم . ومن الواضح أنه حب الجمال ، حيث أن القبح لا يكون أساساً للحب . ولكن حتى هذه اللحظة ، كما قلت في بداية هذا الحديث ، كانت تحدث لدى الآلهة ، كما تروى الأسطورة ، كثير من الأشياء الفظيعة ؛ لأن السلطان كان للحاجة ، ولكن من اليوم الذي ولد فيه هذا الإله العظيم وجد حب الأشياء الجميلة ، ومن هنا نشأت كل الخيرات عند الآلهة وعند البشر .

نعم الحب :

١٩٧ د وهكذا يبدو لي يا فيدروس أنه لما كان الحب فيما يختص بطبيعته أولا على جمال وفضيلة فائقين ، فهو بعد ذلك (١) مصدر مزايا أخرى من نفس النوع للكائنات الأخرى ، وقد خطر لي أن أعبر أيضا بالشعر . فأقول :

ينشر السلام بين البشر ، ويبسط الهدوء فوق البحار ، ويسكن الرياح ، ويهب المتألم الراحة والنوم (٢) .

١٩٧ إنه هو الذي يجردنا من الاعتقاد بآتنا غرباء فيما بيننا ، وهو الذي يجعلنا نفيض بالاعتقاد بآتنا ذوو قربي ، لآتنا في ظل قانونه يجتمع

(١) إن ذلك وفقاً للخطة المرسومة ، التي عرضت ص ١٩٤ هـ ، وما بعدها ، هو الجزء الثاني من خطاب أجاتون . والشرط ، الذي يتحقق به التجيد الحقيقي ، هو أن نين كيف أن نعم الشيء ، الذي نكرمه ، هي آثار طبيعته . وقد سبق أن ذكرت هنا فكرة العلاقة العلية التي وردت في البداية [١٩٥ أ]

(٢) يبدو أن هناك مقابلة بين الإنسان والبحر ، وبين الحزن وهياج البحر ، وبين النوم على فراش الإنسان والهدوء فوق البحر . وقد وضعت علامات الترقيم وفقاً لذلك .

دائماً بعضنا مع بعضنا الآخر في اجتماعات مماثلة لهذا الاجتماع : وأنه هو مرشدنا في الحفلات ، وفي الأناشيد ، وفي تقديم القرايين : هو صانع الطبع الرقيق ، وطارد الطابع الخشن ، وهو يجود بالعطايا اللطيفة وعاجز عن أنه يأتي هبات ذات نوايا سيئة ، وهو لطيف في طبيئته ، وموضع تأمل عند الحكماء ، وموضع إعجاب لدى الآلهة : وهو موضع حسد لمن حرموا منه ، وكثر ثمين عند الذين سعدوا بنصيب منه . وهو عند الأطفال رفاهية ١٩٧ ورقة واشتياق وضروب لطف ، وضروب ولاء ، وعاطفة . وهو يهتم بالأخيار ، ولا يكثر بالأشرار ، وهو في حالة التعب والقلق وفي تأجج العاطفة ، وفي حالة التعبير (١) تكون يده على الدفة ، متأهباً للمعركة ، وهو في آن واحد سند وأفضل المنقذين ، وهو مبدأ النظام عند مجموع الآلهة وعند البشر . وهو أجل وأفضل قادة جوقة المنشدين ، وهو الذي يجب أن يتبعه كل منا ، بتمجيد بما يستحقه من أناشيد ، ويؤدي دوره في الغناء ، الذي يفتن به هذا الساحر عقول الآلهة ، كما يفتن عقول البشر .

و لكن هذه الخطبة ، وهي من تأليفي يافيدروس قرباني للإله ، وهي خليط من الخيال في بعض المواطن ، ومن الجد في مواطن أخرى . وقد حرصت فيها على الكمال ما أستطعت إلى ذلك سيلاً .

(١) يريد المترجمون بتصحيح هذا الجزء أن يجعلوا فكرته أشد منطقاً . ولكن هل يهتم أجاتون كثيراً بالمنطق إهتماماً شديداً ؟ فهو يبحث عن قواف ووزن ، وهي تأثيرات بلاغية ، وفيما يلي على الأرجح جملة تداعى الصور : لأن الحب يكسب القوة والجرأة ، ويلهب القلوب ، ويحل عقدة اللسان ، ولما كان من جهة أخرى يريد الإرساء في ميناء ، وهو ربان المركب ، فسيكون كذلك ، إذا أقتضى الأمر ، جندياً فيها .

تدخل سقراط :

١٩٨ ثم قال أريستوديموس ، وبعد أن انتهى أجاثون من حديثه قامت بين
أ الحاضرين ضجة استحسان ، تدل على أن أقوال الشاعر الشاب كانت
جديرة به وبالإله . وعند ذلك ، أخذ سقراط في الكلام فقال ، وعيناه
متجهتان ناحية أريكسيباخوس ، هل تجدني يا ابن أكومين ، قد تركت
نفسى من هنية أستسلم لخوف لا داعى له (٣) ، بل بالآخرى ألم أقل كلاما
ينطوى على نبوءة عندما قلت ، منذ قليل عن خطبة أجاثون إنها سوف
تكون حديثا رائعا ، ولانى سوف أجدنى فى حيرة ؟

فأجاب أريكسيباخوس :

— لقد كنت نيبا فى إحدى النقطتين ، فيما أعتقد ، عندما أعلنت
أن أجاثون سيجيد الكلام . أما فيما يختص بضرورة وقوعك فى حيرة فأنا
لست مقتنعا بذلك .

١٩٨ ورد سقراط على الفور :

ب — ما عساي أن أصنع يا أريكسيباخوس الموفق حتى لا أقع فى حيرة
سواء أنا أو أى شخص آخر ، عليه أن يتحدث بعد إلقاء خطاب فى مثل
ذلك الجمال ، وعلى مثل ذلك التنوع ؟

إن كل شىء فى هذا الخطاب كان رائعا ، لا على نفس الدرجة من
الحق ، ولكن من ذا الذى لا يفتن ، عند الاستماع إلى خاتمة الخطاب ، بجمال
الكلمات والعبارات ؟ وبالنسبة لى ، بينما كنت أفكر فى عجزى عن أن أقول
١٩٨ أى شىء بعد ذلك يقرب فقط فى جماله من كل ذلك ، كنت فى الواقع

(١) راجع ١٩٤ أ ، وأيضاً ١٧٧ هـ . لست سقراط يقلد فى سخريه أسلوب
أجاثون .

ح الخجل على وشك الانصراف خفية ، إذا كنت قد وجدت إلى ذلك سبيلا .
فهذا الخطاب يعيد إلى خاطري أيضا ذكرى جورجياس ، لدرجة أنه يشير
في عين الانطباع ، الذي يتحدث عنه هو ميروس : نعم لقد تملكني رعب أن
أن ينتهي أجاتون في خطابه بأن يلتقي على خطابي نفس رأس جورجياس
الخطيب الرهيب ، فيجعل مني ، بتجريدي من صوتي ، حجراً حقيقياً .

نقد اجمالي للخطب السابقة :

د حينئذ أدركت إلى أي حد كنت مضحكا ، عندما تعهدت لكم أن أكون
١٩٨ ضمنكم ، لأقوم بدوري بتمجيد الحب ، وكذلك عندما كنت أنحدث
د عن نفسي كرجل ممتاز في مادة الحب ، أنا الذي كان جهله — كما تبين لي
بوضوح — كاملا فيما يتعلق بمسألة معرفة كيف يجب أن نحتفل بتمجيد
أي شيء ! لقد كنت على درجة شديدة من الغباء ، لأنني تصورت أنه
يجب في كل حالة قول الحقيقة عن الشيء الذي نحتفل بتمجيده ، وأن ذلك
يكون في الأساس : ثم عند البدء من هذه الحقائق نفسها ، يجب انتقاء
أجملها ، وأخيراً ترتيبها الترتيب الأكثر ملاءمة ، ولذلك فقد ملأني الكبرياء ،
لأنني ظننت أنني سوف أتقن الكلام ، حيث أنني كنت أعرف المنهج الصحيح
١٩٨ لتمجيد أي شيء كان . ولكن لم تكن تلك بالتأكيد هي ، فيما يبدو ،
ه الطريقة المثلى لتمجيد أي شيء . إن الطريقة المثلى هي بالأحرى أن ننسب إلى
الشيء كل ما يمكن تصوره ، بما هو أكثر عظمة وأكثر جمالا ، دون أن نهتم
بأن نعرف هل الأمر كذلك أم لا . ثم عندما يكون ذلك خطأ ، فلا أهمية
لذلك على الإطلاق (١) . إن ما تم عليه الاتفاق أول الأمر ، على ما يبدو ،
هو أن يتظاهر كل منا بتمجيد الحب ، ولم يكن إطلاقا أن يمجده فعلا .

(١) تمييز بين وجهة النظر الفلسفية والبلاغية .

إن السبب الذى من أجله تكلفون عقولكم جهداً مفرطاً ، كي تنسبوا كل
١٩٩ هذه الأشياء إلى الحب ، والسبب الذى من أجله تعظمون طبيعته الفاضلة
أ وآثاره العظيمة ، هو أن يبدو بجلاء الأجل والأفضل في نظر الناس ، الذين
لا يعرفونه . وهذا لانزاع فيه : لأن ذلك على ما أفترض لا يكون هكذا في
نظر الذين يعرفونه . هذه هي حقيقة التمجيد ، عندما يكون على أعظم
درجة من الجمال . ولكن حيث أن الأمر كذلك ، فإننى لم أكن أعرف
كيف ينهج المرء في المديح ؛ ولأننى لم أكن أعرف ، فقد تعهدت لكم أن ألقى
تمجيذا ، أنا أيضا ، في دورى . وكان ذلك وعداً من اللسان لا من العقل (٢)
فلاكن في حل من هذا العهد ، فليست هذه في الواقع طريقتى في الاحتفال
بالتمجيد ؛ ولن يمكننى القيام بالمطلوب . ومع ذلك ، إذا كان الأمر
١٩٩ يتعلق هذه المرة بالحقائق ، فإننى أقبل أن أتسكلم ؛ إذا رغبتم في ذلك ، كما
ب أعرف ، لا لأنافسكم في بلاغتكم : فإننى لا أريد أن أتحمل سخريتكم منى ا
انظر إذن يا فيدروس ، إذا كان هناك بعد حاجة لخطبة من هذا النوع ،
تلقى على الأسماع كلمات حق فى موضوع الحب ، ولكن ستكون فيها من
جهة أخرى الألفاظ وترتيب الجمل كيفما اتفق ، وكما تأتىنى بها المصادفة .

(١) لأنه بيت شعر ليوريبس يستشهد به كثيرا . راجع هيبوليت ب ٦١٢

الجزء الثاني التصور الفلسفي للحب

ثم حكى أريستوديموس : « وهذا دعاء فيدروس والآخرين إلى الكلام معبراً ، كما يعتقد أن من واجبه أن يعبر . فقال سقراط :
— أجل !

١٩٩ هناك أيضاً شيء آخر يا فيدروس : دعني أسأل أجاتون عن بعض النقط ،
ح كي تتيح لي الموافقة ، التي سوف أحصل عليها منه ، أن أتحدث من
الآن فصاعداً .

فأجاب فيدروس .

— أي نعم ! لك ما أردت ، وما عليك إلا أن تسأله .
وعلى ذلك ، ها كم نقلا عن راويتي مابداً به سقراط تقريباً .

مناقشة تمهيدية مع أجاتون :

د لقد أحسنت صنعا بالتأكيد ، في رأي أيها العزيز أجاتون ، أن تجعل
ديباجة خطبتك هذه الفكرة . وهي أن أول ما يجب القيام به في موضوع
الحب هو أن نبين ماهي طبيعته ، وبعد ذلك ماهي أفعاله ، فهذا استهلال
أعجب به إعجاباً شديداً ، وأرجوك أن تواصل ، فيما يتعلق بالحب ، حيث
أنك فضلاً عن ذلك ، قد شرحت طبيعته بطريقة جميلة ورائعة ، وقل لي
١٩٩ ذلك أيضاً د هل من طبيعة الحب أيضاً أنه حب لشيء ما ، أو أنه حب
د للشيء ؟ إن ما أسألك عنه ليس هو : هل الحب هو حب هذه الأم أو
هذا الأب ، لأنه سيكون من المضحك أن نسأل هل الحب حب نحو أم أو
أب . ولكن الحالة شبيهة بتلك التي أسأل فيها ، وبالنظر إلى الأب بوصفه
كذلك بالضبط : هل هو أب لشخص ما أو لا ؟ ، إنك سوف تقول لي
دون أدنى شك ، إذا مارغبت في إجابة سديدة ، إنه على وجه التحديد أب
لا بن أو ابنة ، أي نعم ، أليس كذلك ؟

فقال أجاتون :

— هو كذلك بالضرورة .

— ألا يكون الأمر كذلك إذن بالنسبة للآم .

فوافق على ذلك أيضا .

فاستأنف سقراط :

١٩٩ — د استمر أيضا في إجابتي عن شيء قليل علاوة على ذلك ، حتى تفهم

ه فكرى فيها أفضل . افترض في الواقع أنى سألتك هذا السؤال : د إن الأخ

من حيث هو على وجه التحديد ما هو عليه ، هل هو أخ لأحد ما أو لا ؟ ،

فكان الجواب : إنه كذلك .

— أليس هو إذن أخ لأخ أم لأخت .

ولما وافق أجاتون على ذلك عاد سقراط إلى الكلام فقال :

— حاول الآن تطبيق ذلك على الحب . هل الحب حب للأشياء

أو هو حب لشيء ما ؟

— هو حب شيء ما ، هذا أكيد .

فقال سقراط :

٢٠٠ — هاك إذن نقطة ينبغي أن تلتفت إليها بعناية . فتذكر (١) إذن

أ بدورك أنه حب لأي شيء ، ولكن كل ما أريد أن أعرفه منك هو ، هل

الحب يرغب فيما هو حب له أو لا ؟

— إنه كذلك بالتأكيد .

— وهل تكون لديه بالتالى ، بينما يحوز ما يرغب فيه ، رغبة فيه ،

وحب له . أو يكون ذلك عندما لا يكون في حوزته ؟

— عندما لا يكون في حوزته . إن ذلك على الأقل هو المحتمل .

(١) سيرجو سقراط أجاتون فيما بعد (٢٠١ البداية) أن يذكر ذلك .

فأجاب سقراط :

— أنظر على وجه التحديد : أليست هناك ضرورة ، بدلا من الاحتمال ،
في القول إن الذى يرغب ، يرغب فى الشيء المحروم منه ، وإنه لا يرغب
٢٠٠ فيه ، إذا اتفق أنه ليس محروما منه . وبالنسبة لى أجاتون فإن درجة
ب شعورى هنا بالضرورة مذهشة (١) . أما أنت فما رأيك ؟

فقال :

— إن رأيى هو هذا الرأى نفسه .
— إنك على حق . إن الرجل العظيم لا يتمنى أن يكون عظيما ، ولا أن
يكون قويا ، إذا كان قويا ؛ أليس كذلك ؟
— هذا مستحيل تبعا لما اتفقنا عليه .
— فى الواقع ، إنه لا يمكن أن تعوزه هذه الصفات ما دامت لديه .
— إنك تقول الحق .

— لنفترض فى الواقع أن القسوى تمنى أن يكون قويا ، والسريع أن
يكون سريعا ، ومن فى صحة جيدة أن يكون فى صحة جيدة ... لأنه ربما
٢٠٠ يكون هناك شخص ما يتصور ، فيما يتعلق بهذه الصفات ، وكل شيباتها ،
= أن من يتحلون بها ، ومن يحوزونها ، يرغبون ، فضلا عن ذلك ، فى
صفات ، هم حاصلون عليها بالذات ، (٢) فعلينا ألا نخدع إذن باستخدام
الالفاظ . إن حديثى يتجه إلى هذا الهدف . أى نعم بكل تأكيد يا أجاتون ،

(١) هذا مبدأ ثان تترتب عليه نتائج هامة

(٢) لقد وافق أجاتون (ب البداية) على المبدأ ، ولكن هذا لا يكتفى ؛ إذ يجب لحسن
التفاهم تبديد كل التباس يمكن أن ينشأ عن اللغة ؛ ومن ذلك أن تقول لمتا نحب حيازة هذا
الخبر الذى فى حيازتنا ؛ ولكن رغبة من هذا القبيل لا تتعلق فى الواقع إلا بالمستقبل .

وإذا فكرت في هذه الصفات ، رأيت أن حيازة كل منها في الوقت الحاضر ضرورة للذين يحوزونها ، سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوا ؛ وهل يمكن أحداً أن يرغب في ذلك على وجه التحديد ؟ فإذا قال لنا أحد على العكس : « أنا ، الذي في صحة جيدة ، أرغب مع ذلك أن أكون في صحة جيدة ، وأنا الغنى أرغب مع ذلك أن أكون غنياً ، ولاني أرغب في ذات الأشياء . . . »
٢٠٠ التي لدى ، أجبناه : « إنك أيها الرجل الساذج لديك الثروة والصحة والقوة ، وأنت تتمنى أن تكون لك هذه الأشياء فيما يأتي من الأيام ، أما في الوقت الحاضر ، فسواء أردت أم لم ترد ، فإنك حائز عليها . تأمل إذن عندما تقول : « لاني أرغب فيما هو لدى » ، ألا تعنى هذه الكلمات في بساطة ما يأتي : « لاني أحرص أن أرى الأشياء المتوافرة لي الآن متوافرة أيضاً لي في المستقبل ؟ » ، أيرفض أن يوافق على ذلك .

وواصل أريستوديموس قائلاً :

وكان ذلك أيضاً هو رأى أجاتون .

وعند ذلك استأنف سقراط : « أليس في هذا على وجه التحديد قوام الحب العنيف لما ليس بعد حاضراً لدينا ، أي أن نحفظ لنا هذه الصفات في المستقبل ، وتكون حاضرة (١) ؟ »

فقال :

— إنه كذلك بالتأكيد .

— وباختصار إن المرء يشعر في هذه الحالة ، كما في كل حالة أخرى ،

٢٠٠ يكون فيها موضوع الرغبة ، لمن يشعر بهذه الرغبة ، شيئاً ليس في متناوله ،

(١) أي أن يبقى الإنسان هو هو ، وأن يحفظ بما عنده في المستقبل ، لا الحاضر . فإيتمناه

الإنسان إذن هو أن يستمر الحاضر في المستقبل . ولا مجال للنزاع في النص .

هـ وليس حاضرا . وبكلمة ، شيئا لا يمتلكه ، شيئا ليس هو نفسه ، شيئا هو محروم منه - فإنه يشعر - بالرغبة كما يشعر بالحب لهذا النوع من الأشياء .
فقال أجاتون :

— إنه كذلك ! بكل تأكيد .

وأستأنف سقراط قائلا :

— لنواصل إذن الكلام ونجمل النقط التي تم الاتفاق عليها من قبل .
أولا : أليس هناك حب بالنسبة لهذه الأشياء أو تلك ؟ وثانيا ، بالنسبة
للأشياء التي يكون مجردا منها حاليا ؟ .
فأجاب أجاتون :

٢٠١ — نعم

أ — وبخصوص ذلك تذكر الآن ما هي الأشياء التي قلت في خطبتك إن
الحب يرتبط بها^(١) ؛ وإلا ذكرت أنك أنا بها ، إذا قبلت . وهناك في الواقع ،
على ما أعتقد ، الطريقة التي عبرت بها على وجه التقريب : « لقد رأت
الآلهة أن تسوى مزارعاتها بفضل حب الأشياء الجميلة ؛ إذ لا يمكن أن
يكون هناك حب للأشياء القبيحة ، ألم تتحدث على هذا الوجه تقريبا ؟
فقال أجاتون :

— هذه هي أقوالى في الواقع .

فأستأنف سقراط :

— إن جوابك يا صاحبي هو حقا ما ينبغي أن يكون بالذات^(٢) ، أعني

(١) راجع ١٩٧ ب

(٢) وهذا بالضبط ما يلزم لإظهار التناقض .

أنه إذا كان الأمر كذلك فعلا ، فإن الحب ينبغي ألا يكون حبا إلا للجمال
لا للقبج ؟

— فوافق على ذلك .

— « ألم يتم الاتفاق على هذه النقطة ، وهي أن ما يفتقر إليه الحب ،
وما لا يملكه هو ما يكون محبا له ؛

٢٠١ فأجاب :

ب — نعم :

— إن الحب إذن مجرد من الجمال ولا يمتلكه .

فقال :

— إنه كذلك بالتأكيد .

— ولكن كيف هذا ؟ هل تسمى ما هو مجرد من الجمال ، وما ليس لديه
أى جمال لذاته جميلا ؟

— لا ، بالتأكيد .

— ألا تزال بعد ذلك ترى الحب جميلا ، إذا كانت الأمور على هذا الوجه ؟
حينئذ قال أجاثون :

— من الممكن جداً ياسقراط أنى لم أفهم شيئا مما كنت أقوله فى تلك
اللحظة (١) .

فأجاب سقراط :

— هذا لا يمنع يا أجاثون أن حديثك كان جميلا جداً . ولكن
لا يزال لدى سؤال صغير أوجهه إليك : ألا تكون الأشياء الطيبة فضلا عن

(١) تملأ أجاثون لما وقع فى الفخ بطلعة عرضية .

٢٠١ ذلك جميلة في رأيك ؟

ج — نعم في رأيي .

— وإذا كان الحب إذن مجرداً عما هو جميل ، ينبغي أن يكون كذلك

بجرداً عما هو طيب

فأجاب أجاتون :

— إني عاجز عن معارضتك يا سقراط ، فدعنا من اللجاج ، وليكن

الأمر كما تقول .

فقال سقراط :

— حقاً لا ! إنك لا تستطيع يا صديق الرقيق أجاتون ، أن تعارض

الحقيقة ، لكن ليس من العسير إطلاقاً معارضة سقراط على الأقل .

سقراط يروي حديثه مع ديوتيم :

٢٠١ د وفي الواقع لن أزعجك الآن ، واصغروا بالآخرى إلى الخطبة المتعلقة

د بالحب التي سمعتها ذات يوم من امرأة من مانتينييه ، وتدعى ديوتيم ، وكانت

على علم بهذا الموضوع ، وكذلك بموضوعات أخرى كثيرة ... وهي التي

استطاعت أن تؤخر ظهور الطاعون عشرة أعوام بفضل حض أهل آثينا

على تقديم قربان ذات مرة قبل الطاعون (١) ، وهي بالتحديد التي لقيتني

أيضاً أمور الحب . وسأحاول إذن أن أنقل إليكم الحديث الذي حدثني

به المرأة المذكورة مبتدأ بما اتفقنا عليه أنا وأجاتون ، وذلك على خير ما

٢٠١ أستطيع ، على الرغم من عدم الالتجاء إلى محاور . فينبغي ، كما أشرت أنت

هـ يا أجاتون ، أن نفسر أولاً ما هو الحب نفسه ، وما هي طبيعته وصفاته ، وبعد

(١) إنه الطاعون المشهور الذي وقع سنة ٤٣٠ ق.م. ، وقضى على بيريكليس سنة ٤٢٩ ق.م.

هـ ذلك أعماله . ومن الأيسر لي أيضا في رأي أن أتبع في عرضي سير كلام المرأة الأجنبية عندما وجهت إلى أسئلتها (١) . وفي الواقع كان حديثي معها تقريبا صورة أمينة من الحديث الذي دار بيني وبين أجاتون منذ هنيئة وهو أن الحب ينبغي أن يكون إلها عظيما ، وأن يتعلق بما هو جميل ، وكانت تدحض أقوالى على وجه التحديد بالأسباب نفسها التى استخدمتها أنا مع أجاتون .

طبيعة الحب : انه كائن متوسط .

وهى أنه ، وفقا لحديثي ذاته ، ينبغي ألا يكون الحب جميلا أو خيرا .

فاعترضت على ديوتيم :

— ماذا تقولين ؟ هل الحب إذن شيء قبيح وشرير ؟

فصاحت حينئذ :

— دع التجديف ! أو هل تتصور عرضاً أن ما ليس جميلا يجب

بالضرورة أن يكون قبيحا ؟ .

— نعم بكل تأكيد !

٢٠٢ — وبالمثل ، هل يكون من ليس بعالم جاھلا ؟ أو لا تتصور أن بين

أ العلم والجهل وسطا ؟ (٢)

(١) يشك سقراط في قدرته على أن يعرض في خطبة منظومة فكرة ديوتيم ، بينما هو يتمسك بخطة أجاتون ، ولذلك فهو يفضل ، وهو مخلص للمنهج الجدلى ، أن يعيد صياغة حديثهما ، وعلى هذا الوجه سيمكنه أن يتابع المناقشة التى بدى بها ، ولكن بإحلال نفسه محل أجاتون ، وإحلال ديوتيم محله هو نفسه .

(٢) هناك بين الحدين الأقصىين : العلم والجهل ، الرأى (دوكسا) . راجع الجمهورية ك ٥ ؛ ٤٧٦ هـ حتى النهاية ، فالحكم القسائم على أساس من العقل علم ، ولكن يمكن بدون ذلك أن يكون صحيحا أو مباشرا ، ويؤدى إلى الغرض دون معرفة الطريق الصحيح ، بتوفيق من الحظ أو بنعمة إلهية (مينون ٩٧ أب ، ٩٨ أ ، ١٠٠ أ ؛ الجمهورية ك ٦ ، ٥٠٦ ج ؛ تيمائوس ٢٠١ ب ج) .

— ماهو ؟ .

— إنه إصدار أحكام مباشرة دون استطاعة تبريرها . ألا تعلم أن ذلك ليس علماً (فكيف يمكن أن يكون شيء لا يبرر علماً ؟) ، ولا جهلاً (فكيف يمكن أن يكون ما يبلغ الحقيقة بالمصادفة جهلاً ؟) ولكن الحكم المباشر هو حقاً ، فيما أظن ، شيء من هذا القبيل : وسط بين التعقل والجهل .
فأجبت :

— هذه هي الحقيقة .

٢٠٢ — فلا تظن إذن ، أن ما ليس جميلاً هو بالضرورة قبيح ، ولا تزعم ب أكثر من ذلك ، أن ما ليس خيراً يكون شراً ، وهكذا هي الحال بالنسبة للحب ؛ مادمت أنت نفسك وافقت على ذلك . إنه ليس خيراً ، وليس جميلاً أيضاً ، وليس هناك داع لأن تتصور أنه يجب أن يكون قبيحاً وخبيثاً ، ولكن بالآخرى ، كما قالت لي ، إنه وسط بين الواحد والآخر .
فأجبت :

— ومع ذلك فقد اتفق كل الناس (١) على أن الحب إله عظيم :

فقلت لي :

(١) يجب ألا يقع المرء فريسة لخداع اللغة ، وكذلك لخداع عمومية وهمية ، فهل الفضاياء التي يحتاج بها ، يحتاج بها حتى الذين يعرفون الموضوع حقاً . هناك تمييز مشابه في (١٩٤ ب ج ، ١٩٩ أ) . ألا يزال من الممكن أن يجعل من الحب كائن إلهي ، بعد الموافقة على أن الحب هو التجرد مما هو محبوب (راجع ٢٠٠ أ — هـ ، ٢٠١ ج ، د) ؟ إن التناقض واضح . إن هذه الطريقة في الدحض محللة خير تحليل في الجمهورية ك ٦ ، ٤٨٧ ب ج ، وفي السوفسطائي ٢٣٠ ب .

— هل تقصد بكل الناس ، فى قوالك ، الذين لا يعرفون أم تقصد
علاوة عليهم الذين يعرفون ؟

— كلهم معاً دون أدنى شك .

فأخذت تضحك ثم قالت :

٢٠٢ — ديا للعجب ! كيف يقر الذين ، يؤكدون أنه ليس ياله ، بأنه
ج إله عظيم .

فصحت :

— من هم أولئك الناس ؟

فقالت :

— د هاك أحدهم ، إنه أنت ، وهاك أخرى ، إنها أنا ، .
عند ذلك أجبت قائلاً :

— وماذا يعنى هذا الكلام ، ؟

فأجابت

— إن الأمر على غاية البساطة . ألا تؤكد أن جميع الآلهة جملاء
وسعداء ؟ أو تجرؤ أن تنكر الجمال والسعادة على أحد منهم ؟

فقلت :

— لا ، بحق زيوس ! ليس هذا شأنى .

— ولكن ، أليس من تسميهم السعداء ، هم فى الحقيقة ، الذين
يتملكون الأشياء الجميلة والأشياء الطيبة .

— بلى ، بالتأكيد .

— وليس أقل من ذلك حقاً فيما يتعلق بالحب ، على وجه التحديد .

٢٠٢ — إنك وافقت على أن تجرده من الأشياء الطيبة والجميلة ؛ وهذا هو ما يثير فيه

د الرغبة فى هذه الاشياء ذاتها، التى هو مجرد منها .

— لقد وافقت على ذلك فعلا .

— كيف يمكن إذن أن يكون إلها من لا يكون له على وجه التحديد حظ

من الأشياء الجميلة والطيبة ؟

— لا يمكن ذلك على أى وجه ، على الأقل إن هذا محتمل .

فقلت :

— وهكذا ، كما ترى ، أنت نفسك لا تعتبر الحب إلها .

فأجبت على الفور :

— ماذا يمكن إذن أن يكون الحب ؟ هل هو فان .

— إنه ليس كذلك إطلاقا .

— ولكن أخيرا ، ماذا يكون ؟

فقلت :

— إنه ، كما فى الحالات السابقة ، وسط بين الخالد والفانى .

الحب شيطان

— ماذا يمكن أن يكون إذن ياديو تيم ؟

— إنه شيطان كبير يسيطر وفى الواقع ، كل ما هو شيطاني ، هو

٢٠٢ وسط بين الإله والفانى^(١)

ه فسألت :

— ما هو دوره ؟

— إنه يفسر وينقل للآلهة ما يصدر عن الناس من صلوات ومن

(١) قد تكون هذه الأفكار التى تتعلق بالشياطين مأخوذة عن مذهب الأورفية .

قرايين ، وإلى الناس ، ما يصدر عن الآلهة من أوامر وجزاء القرايين (١) وهو من ناحية أخرى ، مادام في وسط المسافة بين هؤلاء وأولئك ، يسد الفراغ : فهو على هذا الوجه الرباط الذي يربط الكل بذاته (٢) . إن من ٢٠٣ صفات ماهو شيطاني أن يهيمن على المرافقة بأكملها ، وكذلك على فن أ السكينة فيما يخص القرايين ، وحفلات إطلاع الناس على الأسرار ، وكذلك التعزيمات والتنبؤ عموما والسحر (٣) ، إن الإله ، في الحقيقة لا يختلط بالإنسان ، ومع ذلك تتيح الطبيعة الشيطانية للآلهة أن تكون لها على وجه العموم صلة بالبشر ، وأن يتحدثوا إليهم خلال اليقظة ، وكذلك خلال النوم (٤) والعالم بهذه الموضوعات رجل شيطاني ، في حين أن العالم في أى موضوع آخر سواء تعلق بالفنون أو بالحرف لا يعدو أن يكون عاملا (٥) . ومن

(١) لعل فكرة الثواب تكفي هنا . فما يفسد الصلاة أو القربان هو أن نرى فيها تجارة أو وسيلة لاكتساب مشاركة الآلهة في الذنوب راجع أتيديموس ١٤ هـ ؛ الجمهورية ك ٢ ، ٣٦٤ ب ج ؛ القوانين ف ٤ ، ٧١٦ ج — ٧١٧ ب ، ف ١٠ ، ٩٠٦ ج — ٩٠٧ أ راجع ٢٢٠ د صلاة سقراط إلى الشمس .

(٢) بدون هذا الوسيط يحدث فراغ بين العالمين ، ويكون السكلى بدون وحدة ، ومنقسما على ذاته .

(٣) لأنه مجموع متضامن : المرافقة عن طريق تفسير الإشارات والتنبؤ ، والطقوس القربانية . والإطلاع على الأسرار (أو فقط طقوس العبادة) والتعزيمات القادرة على شفاء أضرار النفس والجسم أو الطبيعة والسحر . وكل ذلك يجتمع مثلاً لأنبادوقليس ، فهو نبي وشاف وصانع معجزات . ويجعل أفلاطون لكل هذه الأعمال الدينية الظاهرة قيمة واقعية وشبه رمزية . راجع فيما بعد ٢٠٣ د حتى النهاية .

(٤) أثناء اليقظة : مثل شيطان سقراط ؛ أثناء النوم تنبيهات الأحلام . (راجع كريتون ٤٤ أ ب ، فيدون ٦٠ وما بعدها) .

(٥) هنا تقابل يشبه التقابلين العبرية والموهبة . راجع ٢١٩ البداية .

المسلم به أن هناك عددا كبيرا وتنوعا عظيما من أولئك الشياطين، ولكن هناك من بينهم أيضا شيطانا هو الحب .

أسطورة مولده :

فسألها :

— من أى أب ومن أى أم ولد ؟

فأجابت : —

٢٠٣ — إن ذلك أمر تطول روايته ، ومع ذلك سأرويها لك . اعلم إذن أنه في ب اليوم الذى وادت فيه أفروديت (١) كان الآلهة يقيمون وليمة ، وكان من بينهم ابن الحكمة ، وهو الحيلة . ثم أنه عندما انتهوا من العشاء ، وصلت الفاقة ، تبغى التسول ، إذ أن المأكل كان فاخرا ، وكانت تقف بجوار الباب . وفي غضون ذلك دخلت الحيلة ، وكانت قد ثملت من الرحيق (لأن النبيذ لم يكن قد وجد بعد) ، حديقة زيوس ، فنامت فيها ، وقد أثقلها السكر . وما هي ذى الفاقة تفكر في ضيق حيلتها ، وفي أن ترزق ٢٠٣ بخلام من الحيلة نفسها . فاستلقت عندئذ إلى جوارها ، وهكذا حملت ح بالحب (٢) . وذلك أيضا هو السبب في أن الحب تابع لأفروديت ، وخادم

(١) يبدو أن الأمر يتعلق بيوم الميلاد ذاته (راجع ح) ، وعلى ذلك يختار أفلاطون رواية هوميروس ؛ وأفروديت لديه هي التي كان يطلق عليها بوزانياس البانديمية أو الشعبية . وربما أراد أن يبين بذلك أن السمو ، الذى يدعيه الحب ، والذى يتحدث عنه ، ليس هو أرفع نوع ممكن .

(٢) إن الرمز الذى تحويه هذه الأسطورة فسره تفسيرات مختلفة بلوتارك وأفلاطون وغيره من الأفلاطونيين المحدثين ، والمسيحيين الذين يرون ؛ في حديقة زيوس والشخصين ، الجنة وآدم والثعبان .

لها ، إذ أنه أنجب في عيد ميلادها ، ولأنه في نفس الوقت شغوف بالجمال (١) عن طبيعة ، وأفروديت جميلة . هذه إذن هي الحالة التي يوجد عليها الحب كإن للحيلة والفاقة . إنه أولا فقير على الدوام ، وهيبات أن يكون جميلا أو ٢٠٣ رقيقا ، كما يتصوره عامة الناس ؛ بل هو على العكس فظ ، وقذر ، وحافى القدمين ، د ومشرّد ، لا مأوى له ، ينام دائما فوق الأرض ولا شيء تحته ، ينام في العراء على عتبة الأبواب أو في الطرقات (٢) . ذلك أن له طبيعة أمه ، ويتقاسم دائما حياة العوز ، ولكنه في مقابل ذلك ، لما به من شبه من والده متربص دائما لكل ما هو جميل وطيب ؛ إذ أنه جرىء ، لا يهاب شيئا ، وقوى ، وهو قناص لا مثيل له ، لا ينفك أبدا عن تدبير حيلة ، ولوع بالابتكارات ، واسع الحيلة ، ينفق كل حياته في التفلسف ، وهو ساحر وراق وسوفسطاني لا يضارع . وأضيف إلى ذلك أن طبيعته ليست طبيعة الخالدين ، ولا ٢٠٣ الفانين ، ولكنه في اليوم الواحد يكون تارة على أتم نضرة ، ومتمتعا بالحياة ، ه وتارة يموت ، ثم يحيا من جديد ، عندما تنجح حيله (٣) ، بفضل طبيعة أبيه .

(١) راجع ٢٠١ أ ب ، هـ ؛ ٢٠٢ د ، وفيما بعد ٢٠٤ ب ، د . وسوف تتعدل الصيغة وتكتمل في ٢٠٦ ب وما بعدها .

(٢) يقدم هذا المظهر للحب تشابها غريبا مع الصورة التي يصور بها أريستوفان سقراط وتلاميذه في مسرحية السحب ، أو بالصورة التي زعم الكليون المتأخرون ، مثل ديوجانس اللايرثي ، أنهم يصورون بها الفيلاسوف ' فإذا كان الحب إذن من حيث طبيعته فيلسوفا (٢٠٤ ب) فما هي ذى على الأقل مظاهره الخارجية .

(١) تأتي الكلمات : «عندما تنجح حيله» في النص التقليدي بعد متمتع بالحياة ، ولكن بينما تنقل هكذا التعبير بإضافتها للطباق ، تبدو على العكس في مكانها على خير وجه ' بعد يحيا من جديد ' وما يلي يكماها . ويبدو إذن أن تنيير الموضع أمر يفرض نفسه علينا .

ومع ذلك ينساب دائماً من بين أصابعه ما كسبه من هذه الحيل ، بحيث أن الحب لا يكون أبداً في عوز ، ولا في سعة من العيش . ومن جهة أخرى هو في منتصف المسافة بين العلم والجهل .

وهاك في الواقع حقيقة أمره ^(١) . ليس هناك إله يشتغل بالفلسفة وليس هناك إله له رغبة في تحصيل المعرفة (لأنه يمتلكها) ، ولا ينشغل ٢٠٤ أيضاً بالفلسفة أى واحد آخر يمتلك المعرفة ^(٢) . ولكن الجهلاء من جانبهم لا يشتغلون أيضاً بالفلسفة ، ولا رغبة لديهم في تحصيل المعرفة ، ذلك لأن مصيبة الجهل أساساً هي أن يتصور المرء غير الجميل وغير الطيب وغير الذكي أيضاً أنه جميل وطيب وذكي ، كما ينبغي أن يكون ^(٣) . والذي لا يعتقد أنه مجرد من شيء لا يكون لديه رغبة إذن فيما يعتقد أنه ليس في حاجة إليه . — وفي هذه الأحوال ، من هم ، ياديو تيم الذين يشتغلون بالفلسفة ، ما داموا ليسوا العلماء ولا الجهلاء ؟

فأجابت :

٢٠٤ — هذا شيء واضح ، حتى أن الطفل يستطيع الآن أن يتبينه (٤) : إنهم ب الأوساط بين هذا النوع وذاك ، والحب واحد منهم ؛ لأن العلم بدون أدنى شك ، من بين الأشياء الأكثر جمالا . ولكن الحب يتخذ الجمال موضوعاً

(١) إن ما يلي ناتج عن ٢٠٢ أ . وفي نفس الوقت عن ٢٠٠ أ — هـ ، ٢٠٢ د .

(٢) هناك تعريفات مماثلة في ليزيس ٢١٨ أ ب وفيدروس ٢٧٨ د

(٣) كثيراً ما عبر عن هذه الفكرة في أشكال مختلفة . قارن على الأخص بالسوفسطائي

٢٢٩ ج ، ٢٣٠ أ ؛ وأبولودور ٢٩ ب ؛ ومينون ٨٤ ج

(٤) إذا كان سقراط يقبل أن يعامل هذه المعاملة المذهبة ؟ فإن أجاثون سيحس أن هذا الدحض غير المباشر أقل إزدلالاً له .

لحبه ، وتبعاً لذلك فمن الضروري أن يكون الحب فيلسوفاً ، ولما كان فيلسوفاً ،
كان وسطاً بين العالم والجاهل . ولكن ما أكسبه هذه الصفات هو مولده ،
فأبوه عالم وكثير الحيل ؛ بينما أمه ، وماهى بعالة ، مجردة منها (١) . هذه هي
٢٠٤ باختصار ، ياسقراط العزيز ، طبيعة هذا الشيطان . أما أفسارك التي
ح كوتتها عن الحب ، فلا عجب إطلاقاً أن تكون قد خدعت بها ، فأنت ترى
حسبما أستطيع أن أستدل بما تقول أنت نفسك ، أن الحب هو المحبوب
لالمحب ، وهذا هو السبب ، كما أظن ؛ أن الحب قد بدا لك موهوب جمال
لاحدله . وفي الواقع ، إن الشيء المحبوب هو ما يكون جميلاً حقاً ؛
ورقيقاً ، وكاملاً وأهلاً لكل أنواع النعم ، ولكن جوهر من يجب على خلاف
ذلك تماماً ، وهو بالضبط كما شرحت لك ،

نعم الحب :

وعندئذ شرعت في الكلام قائلاً :

— حسناً ولنستمر إذن في حديثنا أيتها الأجنبية ، التي تذكر أشياء على
هذه الدرجة من الجمال (٢) ، وإذا كانت هذه طبيعة الحب ، فما يفيد في حياة
البشر (٣) ؟

٢٠٤ — هذا هو بالضبط ياسقراط ، ما سأحاول بعد ذلك أن أعلمك إياه . من
د المفهوم في الواقع أن هذا هو الحب ، وهذا هو أصله ، ومن المفهوم من
ناحية أخرى أنه يتعلق بما هو جميل ، كما تؤكد أنت ذلك ، ولكن لنفرض
أنه وجه إلينا هذا السؤال : ما هو ياسقراط ، وأنت يا ديوتيم قوام حب

(١) لأنه يقدم لذن النسب الخرافي رمزا للفرح المنطقي السابق .

(٢) يشيد سقراط دائماً بمعرفة ديوتيم ؛ راجع أيضاً ٢٠٦ ب ، ٢٠٧ ح .

(٣) لقد فرغا ، وفقاً لما قيل في ٢٠٢ النهاية ، من طبيعة الحب (راجع ٢٠٤ ب النهاية) . وهنا
ينتقلان إلى النظر في نعمة أو آثاره .

ما هو جميل ؟ ، أو وجه السؤال إلينا بصورة أوضح وهى : « ماذا يحب ذلك الذى يحب ، عندما يحب الأشياء الجميلة ؟ » .

فأجبت :

— أن ينتهى الأمر بأن تكون هذه الأشياء الجميلة له .

فقلت :

— ولكن الإجابة تتطلب سؤالاً جديداً من هذا النوع : « ماذا يكون أمر الرجل الذى يدور حوله الكلام ، عندما تصبح الأشياء الجميلة ملكاً له ؟ » .

فصرحت لها : بأنى لم أكن بعد قادراً تماماً على الإجابة بسهولة على هذا السؤال .
فقلت :

٢٠٤ — حسناً ! تصرف كما لو حدث تغيير ، فوضع الخير بدلاً من الجمال
هـ وسئلت : « ماذا يحب ذلك الذى يحب ، عندما يحب الأشياء الخيرة ؟ »
فقلت :

— أن تنتهى بأن تصير له .

— وماذا يكون من أمر الرجل الذى يدور حوله الحديث ، عندما تصبح الأشياء الطيبة له ؟

فأجبت :

— هاك إجابة أستطيع أن أجيب بها فى يسر أشد ، وهى سيكون سعيداً
فقلت :

٢٠٥ — إن الناس السعداء فى الواقع يصيرون سعداء بامتلاك الأشياء الطيبة ؛ ولم يعد هناك داع بعد ذلك لأن نسأل : لماذا يتمنى أن يكون سعيداً من يتمنى ذلك ؛ ويدور لى على العكس تماماً أنه قد فرغنا من الإجابة (١) .

(١) لأن السعادة هى غاية أخيرة

فقلت :

— إنك تقولين حقاً .

— ولكن هذه الأمنية، وهذا الحب ، هل هما في رأيك شيء مشترك بين جميع الناس ؟ وهل جميعهم يتمنون أن يمتلكوا دائماً الأشياء الطيبة ، أو أنك ترى خلاف ذلك ؟ .

فأجبت :

— لا ، لأننى أرى ذلك ، إنه أمر مشترك بين الجميع .

فقلت :

٢٠٥ — لماذا إذن لا تقول عن جميع الناس إنهم يحبون ، إذا كان حقاً على ب الأقل أنهم جميعاً يحبون عين الأشياء دائماً. وعلى العكس ؛ لماذا ، بينما تقول ذلك عن بعضهم ، لا تقوله عن بعضهم الآخر ؟

فقلت :

— إن ذلك يشير عجبى أنا أيضاً (١)

فقلت :

— حسناً ! ينبغي ألا تعجب من ذلك لأننا ابتدأنا بأن عزلنا شكلاً معيناً من الحب ، ثم أطلقنا عليه اسم الكل ، وسميناه حباً ، بينما نستخدم بالنسبة للأشكال الأخرى أسماء أخرى.

فسألت :

— هل هناك حالة مماثلة ؟

— هناك حالة مماثلة . إنك تعرف أن فكرة الخلق أمر متسع جداً .

ففى الواقع عندما يكون هناك لاي شيء ، مهما يكن ، انتقل من اللاوجود إلى

(١) - وف يضح غموض النص ابتداء من (د)

٢٠٥ الوجود ، فإن علة هذا الانتقال هي دائما فعل خلق ، وينتج عن ذلك أن ج جميع الأعمال التي تتعلق بالفنون تكون أشكالا من الخلق ، ويكون أهل المهنة الذين ينفذونها خالقين .

— إن ما تقولينه حق ا .

واستأنفت ا

— ولكنك تعرف مع ذلك أنا لانسميهم خالقين ، بل نطلق عليهم أسماء أخرى إلا أنه ، من جملة الخلق ، عزلنا جزءا ، وهو الذي يتعلق بالموسيقى والعروض : إن تسمية الكل هي التي تستخدم في التعبير عن الجزء ؛ لأن هذا الجزء فقط ، أي الشعر ، هو الذي يسمى خلقا ، ويسمى الشعراء خالقين ، وهم الذين يكون مجاهلهم هذا الجزء من الخلق (١) فأجبت :

— إنك تقولين حقاً .

— حسنا ا وكذلك الأمر بالنسبة للحب أيضا : إنه كل تطلع نحو الأشياء ٢٠٥ الطيبة ، ونحو السعادة بصفة عامة ، وهذا هو الحب القوي جدا . كثير د الحيل (٢) ولكن مع ذلك لا يقال عن بعضهم ، الذين يشغلون به تماما على

(١) المقصود من هذا بوضوح هو كلمات أجاتوت (١٩٦ هـ - ١٩٧ ب). وفي الحقيقة ، لا يمكن ترجمة الكلمة اليونانية حرفيا ، فكلمة « شعر » في اليونانية تعني كل نوع من الخلق ، وكل فعل ينتج بداية وجود (السوفسطائي ٢١٩ ب ، ٢٦٥ ب). ثم تمعد اللنة اليونانية من استعمال هذه الكلمة لتدل دلالة أخص على تأليف شعر تصاحبه الموسيقى . ولهذا النوع لدينا نحن كلمة متميزة لها معنى محدود ، هي كلمة الشعر ، وقد أدخلناها في الترجمة من أجل البوضوح .

(٢) إن هذه الكلمات ، التي قد تكون شاهدا ، كانت موضع شك دون داع كاف ، ويمكن تفسير الثانية على أنها اسم تفضيل مثل الأولى ؛ وهي تنفق من جهة أخرى خير اتفاق مع

نصور عديدة ومتوعة ، سواء في مزاولة الأعمال ، أو في ولعلمهم بالرياضة البدنية ، أو العلم ؛ إنهم يحبون ، ولا يطلق عليهم لفظ المحبين . وعلى العكس ، فإن الآخرين ، الذين يتبعون طريقا لصورة خاصة من الحب ، والذين ينهمكون فيه ، يستأثرون باسم الحب ، وهو اسم الكل ؛ أولئك يقال عنهم إنهم يحبون ويطلق عليهم لفظ المحبين .

فأبديت ملاحظة بقولي :

— قد يكون هناك بعض الحق فيما تقولين .

فقلت :

٢٠٥ — نعم ! إنى أعرف تمام المعرفة أن هناك نظرية (١) ، يكون وفقا لها ، الذين يبحثون عن نصف ذواتهم هم الذين يحبون ، ولكن ما تزعمه نظريتي هو أن موضع الحب ليس النصف ولا الكل ، إذا لم يتفق أن يكون هذا النصف أو هذا الكل شيئا طيبا على وجه ما . والدليل على ذلك أن الناس يقبلون أن تقطع أرجلهم وأيديهم ، عندما يعتبرون أن هذه الأجزاء تضرهم (٢) . لأننى أتصور أن كل واحد لا يتمسك بما هو له ، إلا إذا اعتبرنا ما هو خاص بنا ، وما هو لنا شيئا طيبا .

٢٠٦ ويكون الردى على العكس ما هو غريب عنا . وذلك لأنه من الصحيح كل أ الصحة أنه ليس هناك شيء آخر يكون موضع حب عند الناس ، هل ترى خلاف ذلك فى أمرهم ؟

(١) إشارة واضحة إلى خطبة أريستوفان (١٩١ د — ١٩٣ ح) الذى يكتشف مذهبه الغموض ، وينبئ تحديدته على الأقل .

(٢) قارن بكارميد ١٦٣ - ١٦٤ ؛ الجمهورية ك ٩٠ ، ٨٦ . ومن جهة أخرى اكسيوفون الأقوال المسأورة ٢١ ؛ ٥٤ .

فصرخت :

— لا ، قسما بزيوس ! لست الذى يرى خلاف ذلك .

فاستأنفت حديثها :

— هل يتتج عن ذلك أنه من الممكن أن تقول بكل بساطة ، بعد أن سلمنا

بذلك ، إن الناس يحبون ما هو طيب ؟

فقلت :

— نعم

فتابعت الحديث :

— ولكن ألا ينبغى أن نضيف إنهم يحبون فضلا عن ذلك أن يحوزوا

الطيب .

— يجب إضافة ذلك .

فقلت :

— ينبغى إذن لا أن يحوزوا الطيب فحسب ، ولكن أن يكون

ذلك دائما .

— ذلك أيضا يجب إضافته .

فختمت حديثها قائلة .

— هاك إذن باختصار ما يتعلق بالحب : إنه رغبة الحياة الدائمة لما

هو طيب (١) .

(١) . لقد أثبت أن ما يجب هو ما يعوز المرء ، أو ما يهددنا المستقبل بأن يحرمنا منه (٢٠٠ أ - هـ) وتوضح الفكرة هنا : إن موضوع الحب خير ، وهو خير نحوزه ، وأخيرا نحوزه على الدوام . وهذا التقدم الأخير للفكر هو ' بواسطة فكرة الولادة (ب النهاية) ' تقدم تدريجى للفكر نحو تعريف الحب بالرغبة فى الخلود (٢٠٧ أ وما بعدها)

— فقلت :

— ليس هناك ما هو أصح من أقوالك !

فاستأنفت حديثها :

٢٠٦ — الآن وقد تقرر أن هذا هو دائما قوام الحب ، قل لى : بالنسبة لى

ب نوع من الحياة ، وفى أى نوع من النشاط يصح أن نطلق اسم الحب على

حماس وشدة مجهودات الذين يلاحقون هذا الهدف؟ وهل تستطيع أن تقول

لى أيضا كيف تكون هذه الملاحقة (١)؟

فقلت :

— لو كنت أستطيع ذلك لما أعجبت بمعرفتك ، ولما لازمت

مدرستك (٢) بغية أن أتعلم ذلك بالذات .

فقلت :

— حسنا ! لى أنا التى ستملك ذلك . ان قوام طريقة العمل هذه هى

ولادة يقوم بها الجميل جسداً ونفساً .

فصحت :

— إن فهم ما تعنيه هذه الكلمات يستدعى العرافة ، وأنا لا أتكهن .

فأجابت :

٢٠٦ — حسنا سأعريك ذلك بطريقة أوضح . ثم أضافت : هناك ياسقراط ،

(١) ما هو موضوع الحب ؟ لقد بدأ السؤال محيراً (٢٠٤ د وما بعدها) والآن ، وقد توصلنا

الى الجواب فيما يتعلق بالحب بوجه عام (٢٠٥ أ ، وما بعدها) ، يمكن تحديد نوعه .

(٢) يتظاهر سقراط (وهذه سخريه) أنه جاء الى ديوتيم ، كما يذهب الإنسان الى

مدرسة أستاذ (راجع ٢٠٧ ب) . ثم إن لهجة ديوتيم لهجة أستاذ على وفق المراد (راجع

٢٠٤ د الوسط) وهى تتكلم كلام سوفسطائى مكتمل (٢٠٨ ب النهاية) .

ج بقدره على الإنجاب لدى جميع الرجال : إنجاباً جسدياً وإنجاباً روحياً
فمعد ما يبلغ الإنسان سناً معينة تتوق حينئذ طبيعته بشدة الإنجاب ،
ولكن هذا الإنجاب مستحيل من جانب القبيح ، إلا أنه ممكن من جانب
الجميل ؛ ان اتحاد الرجل والمرأة هو في الواقع إخصاب (١) ، وفي هذا العمل
شيء مقدس ، بل إن الإنجاب لدى هذا الحي الفاني هو طابع الخلود
والخصوبة والإنجاب (٢) . ولكنه من المستحيل أن يحدث فيما هو متافر .
٢٠٦ وبينما هناك تنافر بين ما هو قبيح وكل ما هو مقدس ، فإن الجميل على العكس
د متفق معه . وعلى ذلك فإن إلهة الجمال (٣) هي ، في حالة إنتاج أى حياة ،
إلهة الميلاد « بارك » ، وإلهة الوضع « إيليثي » . ولهذا السبب كلما اقترب
الكائن المخصب من شيء جميل ، يشعر لذلك بارتياح ممتع يجعله يتفتح ،
وحيثئذ يلد ويتكاثر . ولكنه كلما اقترب من شيء قبيح ، تكور على نفسه ،
وتحول عنه وتراجع (٤) ، وقد كبح وجهه ، وامتلات نفسه غماً . وحيثئذ
لا ينجب ، ولكنه يحتفظ بحمل خصوبته المضنى . ومن هنا ينشأ لدى الكائن

(١) هذه الكلمات وفقاً للرأى المجمع عليه تفسير موجز ، ولكن يبدو أن ما أوجز لابد
أنه كان في الواقع أطول بكثير ، لاذ تتجكم هذه الكلمات فيما يتلوها مباشرة
(٢) إن الخصوبة والإنجاب (هنا وفيما يلي) كما هو الأمر فيما سبق (ب، ج) بالنسبة للولادة
دون شك بسبب تطبيقها على النفس والجسد (راجع ٢٠٨ هـ ، وما بعدها) لها معنى عام تماماً
ومستقل عن الوظيفة الخاصة بكل جنس ، وإلا أصبح الجزء من (د) حتى النهاية وما بعدها
غير مفهوم .

(٣) لأنها مثل جنيتين تحيطان بالمولود الجديد . إن أفلاطون يضيف إلى المجموعة التقليدية وهي
موار Moire (بارك Parque) التي تحدد حظ الإنسان من الحياة ، وإيليثي Ilithye التي
تهزها الهزة الأولى ، إلهة نالته من ابتكاره هي كالوني Kallone أى الجمال .
(٤) ترتبط هذه الصور بملاحظات حسية خاصة بعلم الحيوان .

المخصب ، وقد أثقلت ثمرته ، الهيجان العجيب ، الذى يستولى عليه قبالة
٢٠٦ الشيء الجميل ، لأن الذى يحوز هذا الشيء الجميل يتخلص من عذاب رغبة
ه الولادة القاسى .

ثم قالت :

فهدف الحب فى الواقع ، يا سقراط ليس هو الجمال ، كما تتصور .

— ولكن ما هو إذن ؟

— إنه التكاثر والولادة من جانب الجميل .

فصحت :

— هل هذا ممكن ؟

فأجابت :

— نعم ! بالتأكيد . ولم كان هدفه هو التنازل على وجه التحديد (١) ؟

لأن الكائن الفانى يمكن أن يحصل بالتنازل على استمرار الوجود والخلود .

٢٠٧ وعلى ذلك ، فالارتباط الضرورى لما هو طيب مع الرغبة فى الخلود هى نتيجة

أ لما أتفقنا عليه ، إذا كان حقا أن هدف الحب هو الامتلاك الدائم لما هو

طيب (٢) . والنتيجة الحتمية لهذا الاستدلال هى أن هدف الحب هو أيضا

الخلود .

الرغبة فى الخلود :

« هذا فى الجملة ما كانت تعلمنى ديوتيم ، كلما تحدثت عن أمور الحب .

(١) إن ديوتيم توجه إلى نفسها ، على ما يبدو ، لا إلى سقراط ، هذا السؤال ، وهذا يتبين من
أفضل ما لدينا من مخطوطات .

(٢) هذا تذكير بصيغة ٢٠٦ أ حتى النهاية .

وسألتني ذات يوم هذا السؤال : « ما هي في رأيك إسقاطات ، علة هذا الحب وتلك الرغبة »^(١) . ألم تلاحظ ما هو جدير بالانتباه في الميول ، التي تكون عليها جميع الحيوانات ، عندما تستول عليها الرغبة في التكاثر : إنها ٢٠٧ جميعا ، سواء ما يمشى منها أو ما يطير ، تكون مريضة بحالات الحب ، أولا ب فيما يختص باجتماعها المتبادل ، ثم فيما يختص بتربية ذريتها ، وهي على استعداد لأن تحارب من أجلها الأضعف ضد الأقوى ، وأن تضحي بحياتها ، متحملة هي نفسها آلام الجوع ، لتضمن لها الغذاء ، ومضحية بنفسها على أية صورة ؟ ، ثم قالت : « وفي الواقع يمكن أن نظن في حالة البشر أن التفكير هو الذي يوحى لهم بهذا السلوك ، ولكن ما هي علة ما عند الحيوانات من ميول للحب مثل هذه (٢) ؟ هل تستطيع أن تجيب على ذلك ؟ ،

٢٠٧ فاعترفت بجهلي مرة أخرى .

فاستأنفت :

— « وعلى هذا النحو هل تريد أن تصير يوما رجلا متفوقا في شئون

الحب ، وليس لديك فكرة عن هذا !

— ولكن يا ديوتيم ، لقد جئت ، كما قلت لك منذ هنية ، ألقاك لهذا

السبب ؛ لآتني أعلم أني في حاجة إلى أساتذة . قولي لي بالآخرى ما هو سبب

كل النتائج ، التي تتحدثين عنها ، وكذلك كل ما يتعلق بأمور الحب .

(١) لا يؤلف هذا البحث عن سبب الحب عرضا مفصلا جديدا . ولكنه تحقيق ، عن طريق تحليل الأمثلة للصيغة المذكورة في ٢٠٦ ج حتى النهاية ' ٢٠٧ أ . والقطع الظاهري في الكلام للعاح على أهمية هذا الجزء . وعلى اختلاف النهج الذي يميز هذا الجزء عن سابقه .

(٢) وبعبارة أخرى ' لأنه ميل عميق للسكان الحي ، وليس هو ، كما كان يزعم فيدروس

(١٧٩ ب وما بعده) اختيارا قائما على التفكير .

فقلت :

— وعلى ذلك، إذا كنت مقتنعا أن موضوع الحب هو بالطبع الموضوع ٢٠٧ الذى نتحدث فيه ، والذى أتفقنا عليه فى مرات كثيرة (١) ، فليس هناك د ما يثير دهشتك لأن الاستدلال فى الحالة الراهنة هو نفس الاستدلال فى الحالة الأخرى (٢) ، إن الطبيعة الفانية تحاول بوسائلها أن تستمر ، وأن تكون خالدة ، والوسيلة الوحيدة التى فى حوزتها لهذا الغرض ، هى أن تنتج وجودا ، بحيث تترك باستمرار ، محل الكائن القديم ، كائنا جديدا ، يتميز عنه . والدليل على ذلك أنه يطلق على الحياة الفردية لكل حى ، وعلى هويته الشخصية اسما واحدا ، أعنى أنه يقال إن الفرد منذ طفولته حتى وقت شيخوخته هو عين الفرد ، أى نعم ، فهذا الكائن فى الحقيقة لم تكن له أبدا عين الأشياء (٣) ومع ذلك نطلق عليه نفس الاسم ا بينما هو على العكس يتجدد ٢٠٧ باستمرار ، وإن كان هذا لا يتم دون خسائر ، فى شعره ، وفى لحمه ، وفى عظامه ، وفى دمه ، وباختصار فى بدنه كله .

د فضلا عن هذا ليس ذلك صحيحا بالنسبة للبدن فحسب ، ولكنه أيضا صحيح فيما يتعلق بالنفس (٤) ، اعنى استعداداتنا ، وأخلاقنا ، وآراءنا ، وميولنا ، ولذاتنا ، وآلامنا ، ومخاوفنا ؟ لأنه لا شيء من كل ذلك يعرض فى كل

(١) هذه المواقف المتعددة ، التى لوحظ ، فيها امتداد ، تنالها وتقدمها ، لا علاقة لها إطلاقا بمعادنات مزعومة أخرى لسقراط مع ديوتيم .

(٢) المقارنة بين ٢٠٦ ب — ٢٠٧ أ والجزء الذى يلى .

(٣) الفكرة نفسها مرسومة بخطوط عريضة فى مينون ٨٧ والنهاية ؛ وتياموس ٤٣ أ .

(٤) تطبيق النظرية على الحالة الثانية من الحالات الموضحة فى ٢٠٦ ب .

فرد بصورة متماثلة ، بل على العكس إن بعضه يولد وبعضه الآخر يفنى ، ومع ذلك فإن ما يحدث بالنسبة للمعرفة هو أشد غرابة مما يحدث في كل ذلك ؛ ٢٠٨ إذ ليس هناك فقط بعضها الذى يولد فيها ، وبعضها الآخر الذى يتلاشى ، أ بحيث أنه فيما يختص بمعارفنا لا نكون أيضا أبدا على ما نحن عليه ، ولكن فضلا عن ذلك يكون لكل معرفة على حدة المصير ذاته ، لأن ما نسميه التعليم يفترض أن المعرفة يمكن أن تفارقنا (١) ، فالنسيان هو في الواقع عبارة عن رحيل المعرفة ، بينما التعليم في مقابل ذلك ينقذ المعرفة ، ويجعلها تبدو كما هى ، بخلقه فيها تذكرا جديدا كل الجدة محل التذكر الذى فارقنا . وبهذه الطريقة يحافظ كل وجود فان على نفسه ، لا بكونه متماثلا ٢٠٨ تماما ، كما هو حال الوجود الإلهي ، ولكن بأن يعمل ما يذهب ، وما قضى ب عليه قدمه ، يترك من بعده شيئا آخر جديدا شبيها بما كان . ثم قالت : هذه هى يا سقراط الحيلة التى بها يشارك من هو فان بجسمه أو بأى شيء آخر في الخلود (٢) وفيما يتعلق بما هو خالد يتم ذلك بطريقة أخرى (٣) . وبناء عليه فما لك أن تندهش ؛ لأن كل كائن يقيم بالطبع وزنا لما يتولد عنه ؛ لأنه في سبيل الخلود ، لا يفصل عن كل فرد هذا الحماس ، وهذا الحب .

(١) الدراسة هى صيانة المعرفة ، أى إحياء الذكريات من جديد باستعادتها ، فلا يبدو أن اللفظ «تذكر» الوارد فيما يلى مدرج ، كما يقال ، أو أنه تحريف . ألا تزول المعرفة بالنسيان ، وهو نفسه زوال للتذكر . فالإنسان يحافظ على المعرفة بدفاعه عن نفسه ضد النسيان .

(٢) فيما يخص كل هذا (حتى ٢٠٩ أ) راجع القوانين (ك ٤ ، ٧٢١ ب ح) . ومن الممكن أيضا أن يكون أرسطو قد تذكر هذه الفقرة في كتابة النفس (ح ٢ ف ١ ، ٤١٥ أ ، ٢٦ ، ٢٧)

(٣) أى فيما يخص الخالد عن طبيعة يتم ذلك باحتفاظه بالتماثل المطلق . وإذا أخذنا بالتعديل الذى يجريه بعض الناشرين على النصوص اليونانية يصبح المعنى : ولكن ذلك مستحيل بطريقة أخرى .

وبعد أن فرغت من سماع هذا الحديث قلت لها ، وقد استولت
على الدهشة :

قفى هنا د هل حقاً ، أيتها العلامة ديوتيم ، أن الأمور تسير على

٢٠٨ هذا النحو ؟

ح فأجابتنى بلمحة عالم كامل :-

— كن على أتم اقتناع بذلك ياسقراط ، والبرهان : أنك إذا تفضلت بإلقاء
نظرة على طموح البشر ، بدا لك ذلك بعيداً عن الصواب بعدا شاسعاً ، إلا
إذا أعملت عقلك فيما قلته لك (١) ، وفكرت في الحالة الغريبة ، التي تدفعهم
إليها رغبة الحب في أن يجعلوا لأنفسهم صيتاً ، وأن يضمنوا لأنفسهم
على مر العصور مجداً لا ينال منه الزمن (٢) . ومن أجل هذه
الغاية هم مستعدون أن يركبوا جميع المخاطر ، بدرجة أكبر مما يركبونها
من أجل أبنائهم ، وهم مستعدون أيضاً أن ينفقوا ثروتهم ، وأن يفرضوا
٢٠٨ على أنفسهم أي أعمال ، وأخيراً أن يضحوا بحياتهم . ثم قالت لي : إذ هل
د تتصور أنت أن «السست» كانت لتموت من أجل «أدميت» ، وأن «أخيل»
كان يقبل أن يتبع «باتروكل» في الموت ، وأن صاحبك «كودروس»
كان ليواجه الموت لينجح الملك لأبنائه (٣) . إذا لم يكونوا قد رأوا أنهم

(١) إذا اعتمدنا تصحيحاً لبقا قام به لوفيلامونيتر ترجنا ... دهشت أنا من غباوتك ، إذا
كنت ، بعد أن فكرت في ... لم تفهم ماقلته . ولكن هذا التفسير لا يبدو لنا ضرورياً .
(٢) لاندرى لمن هذا البيت من الشعر لعله لأفلاطون ، يقلد بذلك تقليداً ساخراً أجاتون
عندما أخذ يتكلم شعراً (١٩٧ هـ) وعلى أية حال يخلع النثر الموزون على القطعة كلها
طابعها الخاص .

(٣) فيما يختص بالمثلين الأولين انظر خطبة فيدروس ١٧٩ ب ، وما بعدها — ولقد وعد =

يضمنون لأنفسهم بذلك في المستقبل ذكرا خائدا لفضائلهم، وهو ما نحفظه لهم اليوم ؟ ثم قالت : هيات ابل بالأحرى ، فيما أعتقد ، يبدل جميع البشر قصارى جهدهم لتخليد فضلهم ، وليكون لهم شهرة مجيدة من هذا القبيل ، ٢٠٨ ويزداد هذا على قدر ما يزدادون فضلا . ذلك أنهم يعشقون الخلود .

ه واستطردت قائلة : « ولما كانت الحالة هذه ، فإن الذين استقرت خصوبتهم في أجسامهم يتجهون بالأحرى نحو النساء ، طريقتهم في العشق أنهم يسمعون بإنجابهم الأطفال أن يحصلوا هكذا لأنفسهم ، وهذه هي فكرتهم ، على الخلود والصيت الدائم والسعادة في كل ما يأتي من العصور . أما بالنسبة لأولئك ٢٠٩ الذين تكن الخصوبة في أنفسهم ... - ومن الحق تماما أن هناك من لروحه أخصوبة أعظم أيضا من خصوبة بدنه ، بالنسبة لكل ما كان للنفس أن تكون خصبة فيه - فما هو إذن ذلك الذي يخص الروح ، والذي تكون فيه الروح خصبة بما هو مثل الإنجاب ؟ إنه الفكر ، وكذلك كل فضيلة أخرى . ومن هؤلاء الناس بالتأكيد الشعراء ، الذين يضعون مؤلفات ، (١) ومن يقال عنهم أنهم مخترعون من بين أصحاب الحرف . ثم قالت : إن أعلى درجة وأجل

== هانف من الآلهة . الدورين بالنصر على آثينا ، إذا لم يقتلوا ملكها أثناء المعركة ؛ ولما علم كودروس ذلك تنكر ، وتقدم ، يحمل سيفاً ، نحو متاريس الأعداء ، وهناك لقي الموت ، الذي كان يسعى إليه :

(١) يفهم عادة من النصوص الأصلية الآتي ووالد هذه الأشياء (الفكر وغيره) هم الشعراء ... ولكن هذا لا يمكن أن يقال عن أهل الحرف ، حتى إذا كانوا مخترعين . وعلاوة على ذلك ؛ فإن المطلوب البرهنة عليه هو أن هناك خصوبة مشتقة من الفكر بإنعام النظر أولا في نموذج من النشاط ، وثانياً في أفراد . وأخيراً تبين الأمثلة المذكورة فيما بعد (د ه) أن الأمر هنا يتعلق بأعمال ولدها الفكر ، ويتعلق كذلك بوالديها ؛ كل ذلك رد على أجاثون ١٩٦ د

صورة الفكر ، تفوق ما سواها بكثير ، هي الفكر ، الذى يختص بتنظيم المدن والأسر ، وهى التى يطلق عليها بلا شك الحكمة العملية والعدالة . ولكن ٢٠٩ عندما يكون بين هؤلاء الرجال رجل فيه ، وهو كائن إلهى ، منذ صباه ب خصوبة الروح هذه ، وعندما يبلغ سن النضوج ، تحضره الرغبة فى أن ينبج ، وكذلك فى أن ينسل ، عندئذ كما أظن يشرع هو أيضا (١) فى البحث هنا وهناك عن الجمال ، الذى يكون من الممكن له أن ينبج منه ، لأنه لن ينسل قط من القبيح ، وعندئذ يكون أشد رقة نحو الأجسام الجميلة منه نحو الأجسام القبيحة ، لأنه خصب ؛ وإذا ما صادف فى هذه الأجسام نفساً جميلة ونيلة . وعريقة تبلغ الرقة التى يشعر بها نحو هذه المجموعة ، أوجها ؛ فأمام كائن من هذا ٢٠٩ القليل ، يشعر فى نفسه فوراً بالكثير من الجميل ، ليتحدث عن الفضيلة . ح وأن يتكلم عن نوع الأشياء ، التى ينبغى أن يفكر فيها رجل الخير (٢) ويحاول أن يكون مؤدباً له . ذلك أنه فيما أتصور ، ينبج ، بالاتصال بالشئ الجميل وفى صحبته ، ما كان يحمله منذ عهد بعيد ، وهو ينبجه ، ويفكر فيه عن قرب ، وكذلك عن بعد ، وهو يتعهد ما ينبجه بالتغذية ، مشتركاً مع الشئ الجميل ، الذى كنت أتحدث عنه بحيث يكون الرباط ، الذى يربط هذين الزوجين . أوثق بكثير من الرباط ، الذى يربطنا بأولادنا (٣) ويكون فيه مودة أشد

(١) مثل الذى يجب حسب الجسد ؛ راجع ٢٠٦ ح د

(٢) يوجد هنا ، من جهة ، الموضوع ، الذى تتناوله أحاديثه نفسه ؛ ومن جهة أخرى ؛ كإداة لهذه الأحاديث ؛ الأشياء التى تدور حولها شواغل وأشغال رجل الخير . ولا يبدو إذن أن هناك داع لتصحيح النص . والقطعة نقل لنظرية بوزانياس عن الحب المؤدب . راجع ١٨٤ ب — ١٨٥ ب .

(٣) إن الفكرة التى تلج عليها نهاية هذه الجملة هى فكرة تضامن يكون الأبناء أساسها (راجع ٢٠٨ ج د) . والنص بالصورة التى هو عليها يتفق تماماً مع هذه الفكرة .

لأن ما هو مشترك بينهما هم أطفال أجل وأخلد. وأكثر من ذلك ليس هناك
٢٠٩ إنسان لا يقبل أن يكون له مثل هذا الخلف، الذي يفضل على النسل البشرى،
د حين يتجه بنظره نحو هوميروس، أو نحو هيزيود، أو نحو أى شاعر بارع
آخر، فهو حينئذ يهجم بشدة من الذرية التى ولدوها وخلفوها من بعدهم
وهم قادرون، لأنهم هم أنفسهم خالدون، أن يمنحوا الشعراء المشار إليهم
خلود المجد وبقاء الذكر، ثم قالت: إذا أردت مثلاً آخر، فأى أبناء
أنجبهم ليكرجوس فى أسبارطة، ليكونوا ورثة له، وهم حفظة أسبارطة،
كما يمكن أن يقال حفظة اليونان (١)، وأتم أيضاً تكرمون من جانبكم
سولون بسبب القوانين، التى كان أباً لها دون أن تنسى أن هناك رجالاً آخرين
٢٠٩ فى أماكن كثيرة، من بلاد اليونان وبلاد البرابرة (٢)، خلفوا أعمالاً جميلة
ه كثيرة، وأنتجوا كل أنواع الفضائل المختلفة. وقد أنشئت لهؤلاء الرجال عدة
معايد (٣) استحقوها بسبب أبناء من هذا القليل، ولم يستحقها أحد لإنباب
بشرى.

الإشراك الكامل فى معرفة الأسرار :

د وإنى اعترف أن أمور الحب هذه هى التى يمكنك، أنت أيضاً، ياسقراط
أن تطاع على أسرارها. أما الإشراك الكامل والكشف، وهما فى الواقع

(١) إن إشار أفلاطون لقوانين أسبارطة معروف (مثلاً كتاب القوانين جزء ٣؛ ٦٩٣ هـ) ولكن ما يقوله بعد ذلك عن قوانين سولون هو أكثر من مجاملة؛ فإن كتابه القوانين يشهد بما فيه الكفاية على أعجابه بها.

(٢) راجع فيدون ٧٨ أ. ربما كان للبرابرة من حيث هم أقدم (كرتيل ٤٢٥ هـ)؛ مصادر حكمة؛ تجاهلها يوزانياس. ولقد أخطأ عندما فعل ذلك (١٨٢ ب ج)

(٣) لأنهم أهملوا خيرون. راجع الجمهورية الكتاب السابع ٤٥٠ ب ج

٢١٠ الهدف الأخير لهذه التعاليم الأولية ، بشرط أن يتبع الإنسان الطريق أ الصحيح (١) ، فإنى لأدرى إن كان يمكنك الوصول إليهما . ثم قالت : بكل تأكيد سأتكلم ، بل سأبذل فى ذلك قصارى جهدى دون أى تحفظ . وعليك أنت أن تحاول تتبعى ما استطعت إلى ذلك سبيلا .

درجات الاطلاع على الاسرار:

ثم قالت : إليك ما ينبغى على الإنسان ، عندما يسلك الطريق الصحيح إلى هذا الهدف ، وهو أن يبدأ فى الحقيقة منذ السن المبكرة بالاتجاه إلى الجمال البدنى ، وأولا ، إذا وجهه من يوجهه توجيها صحيحا ، ألا يجب ألا جسما جميلا واحدا ، ثم أن ينبج بهذه المناسبة الأحاديث الجميلة ، ولكن أن ٢١٠ يلاحظ بعد ذلك أن الجمال المستقر فى هذا الجسم أو ذاك هو قرين للجمال ب المستقر فى جسم آخر ، وأن يدرك أنه ، إذا فرض وجوب السعى وراء الجمال ، الذى يحل فى الصورة ، كان من متهى الجنون ألا يعتبر الجمال ، الذى يحل فى جميع الأجسام ، واحدا ومتطابقا ، ولكنه يجب على هذه الفكرة أن تجعل بالآخرى من ذلك ، الذى يجب ، محبا لكل الأجسام الجميلة ، ومن جهة أخرى أن تخفف من قوة حبه لواحد ، لأنه انتهى إلى ازدياد ما يعتد به فى رأيه اعتدادا ضئيلا جداً . ثم يرى بعد ذلك أن جمال النفوس ٢١٠ أسمى من جمال الأبدان ، لدرجة أنه إذا حدث أن كانت نفس كريمة فى بدن

(١) إن الاطلاع على سر من الأسرار شبيه بطريق له مراحل محددة يسقط فى نهايتها ستار ، كان يخفى شيئا شبيها بقدس الأقداس أو بالإله المقدس ؛ وحيث يتأمل المطلع على السر ، ويتعبد . ولكنه فى حاجة إلى مرشد ؛ وإلى موجه فى معرفة الأسرار ، وفى حاجة أيضا إلى إعداد ؛ كالذى ظهرت به ديوتيم روح تلميذها (راجع ٢١١ ب ح ، وفيدون ٦٩ ب — د)

ح لا نظرة له ، فإنه يكتفى بحب هذه النفس والاهتمام بها وإنجاب أحاديث من هذا القبيل ، وكذلك البحث عن أحاديث أخرى ، تزيد الشباب فضلاً ، ويكتفى هذا لكي يضطره الآن^(١) أن يراجع ما في الأعمال وقواعد السلوك من جمال ؛ بل ويكتفى أن يكون قد أدرك القراءة التي تجمع كل ذلك إلى نفسها ، لكي لا ينال جمال الأبدان من الآن فصاعداً في تقديره إلا حظاً ضئيلاً . وسوف يقوده مرشده بعد الأعمال إلى المعارف ، ليدرك هذه المرة ٢١٠ الجمال الموجود في هذه المعارف ، ولأجل أنه ، وهو يوجه أنظاره إلى المنطقة الواسعة ، التي ساد فيها الجمال من قبل ، وقد كف عن تقييد حبه كعبد بجمال واحد ، أي جمال هذا الشاب ، أو جمال هذا الرجل ، أو بعمل وحيد ، ليكتفى عن أن يكون في هذه العبودية^(٢) كائناً بئساً ، وقائلاً لكلام تافه . وعلى العكس سيملكه الآن ، وقد ولي وجهه نحو محيط الجمال الواسع ليتأمله ، أن ينبج كشيئاً من الخطب الجميلة الرائعة ، وكذلك الكثير من الأفكار التي تولد من التطلع ، الذي لا ينضب له معين ، نحو المعرفة حتى اللحظة ، التي يكون قد اكتسب فيها ما يكفي من القوة والنمو ، ليعلم أن هناك معرفة ما وحيدة موضوعها الجمال ، الذي سأحدثك عنه .

(١) نرى بالرجوع إلى نهاية الجملة ، وعلى الأخص إلى (٢١١ ح) ، أنه ليس هنا درجة جديدة في السمو . إن إدراك الجمال في قواعد السلوك ، أو في أفعال ، يرتبط بإدراك الجمال الروحي ، وما يجعل المرء يأمل منه . وعلى ذلك تكون القراءة المؤكدة فيما بعد على تضاد مع الجمال الشكلي ، ويكون جمال النفس على تضاد مع طريقة استعمالها لقواها (راجع ٢٠٩ بـ ح) . وعلى هذا يكون هناك قبل النهاية ثلاث درجات لا أربع .

(٢) دل هذه الكلمة شرح لكلمة عبد المذكورة فيما سبق .

غاية الاطلاع على الأسرار : كشف الجمال :

وواصلت :

٢١٠ « نعم ، اجتهد في أن تتبّه بكل ذهنك الى كلامي ، على قدر
هـ استطاعتك . فعندما يقود التعاليم ، الذي يستهدف أمور الحب ، رجلا الى
هذه النقطة ، وعندما يتأمل هذا الرجل الأشياء الجميلة واحدة تسلو
الأخرى ، وحسب ترتيبها الصحيح ، فإن هذا الرجل ، وهو من الآن
فصاعدا ، يسير نحو غاية نظام الحب ، سيلح فجأة^(١) جمالا ما ، له طبيعة
عجيبة ، وهو بالذات يأسقراط الذي كنت أتحدث عنه ، وكان على وجهه
٢١١ التحديد ، علاوة على ذلك ، سببا لكل الجهود التي سبقت ، ولهذا الجمال أولا
أ وجود دائم ، ولا يعرف مولدا ولا فناء ، ولا زيادة ولا نقصا ؛ وهو ثانيا ،
لا يكون جميلا في هذه النقطة ، وقييحا في تلك النقطة الأخرى ، ولا يكون
تارة جميلا وتارة لا ، ولا يكون جميلا في هذه المناسبة وقييحا في مناسبة
أخرى ، وكذلك لا يكون جميلا هنا وقييحا هناك ، أى أنه كما لو كان جميلا في
أعين هؤلاء الناس ، وقييحا في أعين أولئك الآخرين ، وليس ذلك كل ما في
الامر ، فإن هذا الجمال لن يمثل في وجه مثلا ، أو في أيدي ، أو في أى شيء آخر
يتصل بالبدن ، ولن يمثل أيضا في خطبة أو معرفة ، ولا أيضا كوجود في فرد
٢١١ متميز ، وكذا في حى سواء على الأرض أو في السماء^(٢) أو في أى مكان
ب آخر ، ولكنه بالأحرى يتصوره في ذاته وبذاته ، ومرتبطا على الدوام بذاته ،
بوحدة صورته ، بينما الأشياء الجميلة الأخرى تشارك جميعها في الجمال
الذي نعنيه ، بحيث أن مولد الحقائق الأخرى ، وكذلك فناءها ، لا يحدث

(١) إن الكشف يحدث فجأة ، أما الاطلاع على الأسرار فتدريجى .

(٢) إشارة محتملة الى الأحياء السماوية التي هي الكواكب .

في ذلك الجمال ، الذي ذكرته ، شيئاً لا بالزيادة ولا بالتقصان ، ولا يدركه
 ٢١١ منهاى تأثير . وإذن عند ما نسمو ، ابتداء من وقائع هذا العالم ^(١) ، بفضل
 ح تصور مباشر لحب الشبان ^(٢) ، نحو الجمال الذى يدور حوله الكلام ، وعندما
 نبدأ فى إدراكه ، نستطيع القول إننا قد بلغنا تقريبا الغاية ؛ لأن ذلك
 بالتحديد هو الطريق الصحيح للوصول إلى أمور الحب ، فسواء سلكنا هذا
 الطريق بأنفسنا أو سلكناه بزيادة غيرنا ، علينا أن نبدأ بألوان جمال هذا
 العالم ، وأن نرتفع دواماً باتخاذ هذا الجمال كغاية ؛ مارين بدرجات ، إن
 جاز القول ، ومتقلين من بدن جميل واحد إلى اثنين ، ومن اثنين إلى الكل ،
 ثم من الأبدان الجميلة إلى الأعمال الجميلة ، ومن الأعمال إلى العلوم الجميلة ،
 بحيث نبدأ من العلوم ، فنصل فى النهاية إلى ذلك العلم الذى ذكرت ، وهو
 العلم الذى لا يكون موضوعه سوى الجمال فى ذاته ، وهو الجمال الذى أتحدث
 عنه ، ونعرف فى النهاية ما يكون جميلاً بذاته فقط (٣) .

= وبعبارة آخر ، ليست وحدة الجوهر وحدة مجموعة ، لأنها كوحدة كل ؛ ولكنها وحدة
 لا تنقسم . إن الجمال هو ما هو فحسب من حيث هو وحدة جوهر ، وهو لا يكف قط عن
 تأليف وحدة مع نفسه (راجع ٢١١ هـ) . قارن بفيدون (٧٨ د هـ) .

(١) انظر فيدون ٧٤ أ — ٧٥ ب ، ٧٦ هـ وما بعدها ؛ وفيدروس ٢٥٠ أ . إنها
 المقابلة بين الوقائع المباشرة للتجربة الحسية والحقيقة الواقعية المقولة ، وهى من نوع على حدة ،
 بعيدة عن متناول حواسنا . هما تأكيد للكلام ، ما دام من المعروف أن الشيء الذى يدور
 حوله الكلام خارق للطبيعة .

(٢) قارن تعليم الحب هنا (٢١٠ هـ البداية) . بفيدون ٦٧ د هـ ، ٦٩ د حيث التفلسف
 بالمعنى الصحيح للكلمة .

(٣) يتضمن الصعود إذن فى مجله أربع درجات . أولاً : الجمال البدنى ؛ وثانياً : الجمال الروحى
 وثالثاً : جمال المعارف ؛ ورابعاً : معرفة الجمال المطلق .

٢١١ ثم أضافت أجنبية ماتت فيه تلك : ، هذه هي بالذات الحياة التي تستحق أن
د يعيشها الإنسان ، وهي أسمى من أى حياة أخرى يمكن تصورها : وهي
حياة تأمل الجمال في ذاته ، فإذا ما اتفق لك يوماً أن شاهدته ، فعندئذ
لن يبدو لك أنه جمال الثروة ، أو جمال الثياب ، ولا جمال العلمان ، ولا جمال
الشبان ، إنه جمال بحسب ذلك الجمال ، الذي تخلق رؤيته الحضورية لبك ،
والذي من أجله تكون مستعداً . ومثلك في ذلك مثل كثيرين آخرين
أيضاً ، بشرط أن تروا محبوبيكم ، وأن تكونوا دائماً في صحبتهم ، وتكونوا
جميعاً مستعدين أن تنصرفوا عن الطعام وعن الشراب ، إذا ما عرضت أى
فرصة لذلك ، مكتفين فقط بمشاهدتهم وصحبته . ثم أضافت : فأى فكرة
٢١١ تلك التي تكون لدينا حينئذ عن إحساسات إنسان ، تهيأ له أن يرى الجمال
ه في ذاته ، وفي حقيقة طبيعته ، وفي صفاته دون أن يخالطه ^(١) شيء ، وهو
بدلاً من أن يدرك الجمال المشوب بالجسد البشري ، وبالألوان وبكثير من
الترهات الأخرى الفانية ، يكون على العكس في حالة إدراك الجمال الإلهي
في ذاته وفي وحدة صورته ؟ هل تظن أن حياة الإنسان الذي يتطاع بنظره في
٢١٢ هذا الاتجاه ، والذي يتأمل كما يجب ^(٢) الشيء الذي تتحدث عنه ، والذي يكون
أ في اتحاد معه ، لا بد أن تكون حياة تمسسه ؟ وقالت : ألا تظن أن هنا ،
وهنا فقط ، تهيأ له ، عندما يرى الجمال بالطريقة التي بها يكون مرئياً ، أن
ينجب لا خيالات فاضلة ^(٣) حيث أنه لم يتصل بخيال ، ولكن بفضيلة

(١) راجع ٢١١ أ ب وفيدون ٦٦ أ ، ج ، ٦٧ ب ، ٧٩ د ؛ فيدروس ٢٤٧ هـ .

(٢) فكرة ، تكمّل فيها بعد ، يجب تقريبها من ٢١٢ أ ، ومن فيدون ٦٥ هـ ؛ ومن

فيدروس ٢٤٧ ب ، وعلى الأخص من الجمهورية الكتاب الثامن ، ٥١٨ ج د .

(٣) كالصور الواردة في فيدون ٦٨ ب — ٦٩ ب .

واقعية ، حيث أنه اتصل بالواقع . ومن جهة أخرى ، أليس ذلك الذى
ينجب الفضيلة الحقيقية ، والذى ينجيها ، هو الذى يكون من نصيبه أن
يكون عزيزا عند الآلهة ، وإذا كان هناك فى العالم رجل جدير بالخلود (١)
ألا يعود هذا الامتياز إلى من أنحدث عنه ؟

٢١٢ على هذا الوجه إذن ، يافيدروس ، وأنتم أيها الآخرون ، حدثتني ديوتيم ،
ب وهذا ما أقنعتني به . والآن ، وقد اقتنعت ، فإن أحارل بالمثل إقناع
الآخرين بأنه لأجل الحصول على هذا الخير ، من العسير أن نجد فى الطبيعة
البشرية معاونا يفوق الحب (٢). ولذا فإن رأيي ، الذى أعلنه منذ الآن ، هو
أن من واجب كل إنسان أن يكرم الحب ، ولذلك فإنى أكن من ناحيتي
اعتباراً لأمور الحب ، وهى عندى موضع ممارسة خاصة ، وهى أمر أوصى
به الآخرين أيضاً . وأثنى على قوته وشجاعته بقدر ما أستطيع (٣) . هذه ،
٢١٢ يافيدروس ، هى الخطبة التى سوف تعتبرها ، إذا تكلمت ، احتفاءً بتمجيد
ج الحب (٤) ، وعلى أى حال أطلق على هذه الخطبة الاسم الذى يروق لك (٥)

(١) قارن بتيماوس ٩٠ ب ح . راجع أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، الكتاب
الماشر ، ف ٧ (١١٧٧ ب ، ٣٣ وما بعده) .

(٢) لعل ذلك تذكر لما قاله أريستوفان ١٨٩ د

(٣) لأنه الموضوع الذى سبقت مقابله فى ١٧٧ د وما بعدها حتى النهاية ، ١٩٣ هـ ، ١٩٨ د ،
٢٠٧ ح . راجع إيزيس ٢٠٤ ب ح ؛ فيدروس ٢٥٧ أ ، وسنجد من جديد فى ٢١٣ ح
— هـ ، ٢١٤ د ، وأخيراً فى خطبة ألفيبادس ٢١٦ د هـ ، ٢١٧ أ — ٢١٩ هـ ؛ ٢٢٢ أب .

(٤) بشرط ، كما هو مفهوم ، أن تقبل مد التجربة فكرة سقراط عن الحب المروضة فى
١٩٨ ح — ١٩٩ ب .

(٥) لقد أخذ فيدروس على عاتقه مصالح الإله ، وسيعرف وفقاً للصيغة الخاصة بالطقوس
أى اسم سيرضى هذا الأخير .

الجزء الثالث

م استطرد أريستوديموس قائلا :

« وبينما كان الجميع يشنون على الخطبة ، التي ألقاها سقراط ، كان أريستوفان يحاول من جانبه أن يلقي كلمته ، فقال : إن سقراط كان يشير إليّ ، عند ما كان يتحدث عن نظرية معينة (١) ... ولكن ها هو ذا باب الفناء قد طرق وأنت منه ضجة شديدة ، كما لو كانت صادرة عن جماعة من المرابين ، ومعهم زامرة على الناي ، كان يسمع صوتها .

٢١٢ وحينئذ قال أجاتون :

د — « أيها القبيد ألا ترون ماذا يحدث ؟ إذا كان هناك أحد من معارف فادعوه للدخول ! وإلا ، فقولوا إننا لسنا بسبيل الشرب ، بل قولوا إننا قد تهيأنا للنوم ،

وصول القبيادس :

« وعند ذلك لم نلبث حتى نسمنا صوت القبيادس في الفناء ، وكان ثملا تماما ، ويصيح صياحا شديدا ، قائلا أين أجاتون ، وطالبا أن يقوده أحد إليه ؛ فجاء به إلى حيث كان الضيوف ، مستندا إلى زامرة الناي ، وكذلك ٢١٢ إلى بعض رفاقه ، وها هو ذا يظهر عند عتبة القاعة ، يحيط برأسه ما يشبه هـ إكليل كثيفا من ورق اللبلاب وأزهار البنفسج ، ورأسه مثقلة بكمية من الباقات ، ثم قال :

« مساء الخير . أيها السادة ، هل تسمعون لرجل ثمل ، ثمل تماما أن

(١) ٢٠٥ د هـ . إن الإشارة في الحقيقة إلى ديونيم

يشارككم وليمتكم ؟ أو أنه ينبغي أن تنسحب من هنا ، بعد أن نكتفي
بوضع إكليل على رأس أجاتون الذي جئنا من أجله بالذات ؟ لأنه ينبغي أن
أقول لكم : إنني لم أكن أستطيع الحضور إلى الحفل بالأمس ، وإنني إذا
كنت الآن هنا ، ورأسي مكحلة بهذه الباقات ، فإن غايتي الوحيدة أن أنزعها من
فوق رأسي ، وأكلل بها رأس ذلك الذي يمتاز بأسمى موهبة وأعظم جمال .
هذه هي الألقاب التي أضفيها عليه ^(١) . هل ستأخذون في الضحك مني ،
لأنني ثمل ^(٢) ؟ ولكن مهبا ضحككم ، فإنني أعرف مع ذلك تهما أني أقول
٢١٣ الحق . أجل ! هيا لقد حان وقت الرد على ، وقد أوضحت شروطي ، هل
أ يجب أن أدخل أولا ؟ نعم أو لا ، هل ستشربون معي ؟ ،

عند ذلك صفق له الجميع ؛ ودعوه لأن يلمس على سرير .

و حينئذ ناداه أجاتون ، وها هو يسلك طريقته بقيادة رفاقه ، وفي نفسه الوقت
ينزع باقاته ، لكي يكلل بها رأس أجاتون ، ولما كانت أمام عينيه . فإنه لم يلبح سقراط ^(٣)

(١) النص هنا موضع نزاع ، ونحن نتبع تصحيح هيرمان : لأنها صيغة القرارات التشريفية .
ويمكن أن يكون المعنى وفقا لرواية المخطوطات والبردي : إذ كان من المقبول أن أعبر
هكذا . وهذا يوازى العبارة : حفظا للاحترام والإكرام . إن الإفراط في إطراء أجاتون
يهدد في الواقع بجرح شعور الآخرين والمساس بكرامتهم (راجع ٢١٤ ح د الوسط)

(٢) لقد أضحك الإفراط في الإطراء . يالها من طريقة لإعلان الحب ! أما التقييد بـ « فإنه
يقصد غير ذلك : » لأنكم تضحكون لأن سكري يمنعني عن أن أحكم حكما سيديا ،
ولكنني أعرف تماما أنني أقول الحق ! ،

(٣) يفهم البعض : لما كان سقراط أمام عينيه فإنه لم يره . ولكن إذا كان لم يره ، فذلك
بالأحرى لأن أمام عينيه الباقات التي يحاول نزعها عن رأسه

وجاء ليجلس قريباً من أجاثون ، بين سقراط وأجاثون ، لأن سقراط كان قد
٢١٣ أفسح مكاناً ليجلس أجاثون ألقبيادس (١) وعندما جلس ألقبيادس ضم
ب جاره بين ذراعيه ، ووضع الإكليل على رأسه .

حيثئذ قال أجاثون :

د — أيها العبيد ، اخلعوا نعل ألقبيادس حتى يستطيع أن يكون
ثالثنا على هذا السرير .

فرد ألقبيادس :

— نعم بحق الله ! ولكن من هو هذا المشارب الثالث معنا ؟ .
وما هو ذا في الوقت نفسه يلتفت ، ويرى سقراط . وبمجرد أن رآه قفز
متراجعا ، وهو يصيح :

— يا هرقل ! (٢) ما هذا ! يا لها من مفاجأة ! إنه سقراط ! إن هذا
٢١٣ شرك جديد قد نصبته (٣) لي بجلوسك على هذا السرير ، فأنت تظهر فجأة
ج كعادتك في الأماكن التي لا أتوقع أدنى توقع أن ألقاك فيها ! أجبني ،
لماذا أتيت إلى هنا ؟ وأيضاً لماذا ترقد في هذا المكان ؟ فمن الواضح أنك لم
تجلس بجوار أريستوفان ، أو أي رجل آخر مشابه له من أهل الفكاهة بالطبع
أو بالطبع ! ولكنك بذلت قصارى جهدك لأن يكون مجلسك بجوار أشد

(١) حرفياً في النص اليوناني لما ليجلس ذاك ولما ليأتي ذاك ويجلس . ويشير الضمير اليوناني
نفسه إلى ألقبيادس في الحالة الأخيرة وإلى أجاثون في الحالة الأولى والتعبير ركيك ومبهم . أما
نحن فنفهم ليجلس أجاثون ألقبيادس .

(٢) إنه في مثل هذا الخطر يحتاج إلى إله قوي . انظر فيدون ٨٩ س .

(٣) إن ألقبيادس هو الصيد الذي يطارده سقراط . راجع بروتاجوراس ، البداية .

من في هذه القاعة جمالا .

حينئذ قال سقراط : « هل لك يا أجاتون أن تدافع عني ، نظراً لأن حب هذا الرجل ليس بالأمر الهين على ^(١) » فنذ أن أحبته في الواقع لم يعد ٢١٣ مسموحاً لي أن أوجه نظري إلى أي غلام جميل ، ولا أن أتحدث إلى أي شخص ، دون أن تأخذه الغيرة والحسد ، ويحتد على احتداد لا يصدق ، ويهينني ، ويكاد ينهال علي ضرباً ^(٢) فاحذر أن ينالني منه الآن ضرر : وبالأحرى ينبغي إما أن تصلح ما يبتسا ، وإما أن تدافع عني ، إذا لجأ إلى العنف ؛ فإني أرتعد في رعب شديد من ثورة غضبه ، ومن عاطفة حبه .

فصاح القبيادس :

— آه ! ولكن كلا ! لا صلاح بيني وبينك ^(٣) ! وسأقتص منك فيما بعد على ماقلته ... ثم أضاف : أما الآن ، فإني يا أجاتون بعضاً من هذه ٢١٣ الباقيات حتى أكلل بها أيضاً رأس هذا الرجل : ذلك الرأس العجيب حتى ه لا يؤاخذني بأني كللت رأسك ، ولم يكن لدى بعد ذلك أكليلاً أقدمه — إليه ، وهو الذي انتصر ببلاغته على الجميع (وليس أول من أمس فقط مثلك ، بل في كل وقت) .

وبينما كان يقول ذلك تناول باقيات وصنع منها إكليلاً لسقراط . وأخيراً

(١) يمكن أن يكون هذا الكلام إشارة إلى ما كتبه بوليقرط ، ونسب فيه إلى سقراط أخطاء القبيادس ، ضحية حبه له .

(٢) إن القبيادس يهاجم سقراط عن غيرة ، فهو يعتبره محبة ، ويلومه على خياناته ، وكذلك على غيرة (٢١٤ د) . أما سقراط فيرى أن القبيادس هو الذي يلاحقه بملازمته المستمرة . راجع ٢٢٢ أ — ه .

تمدد على السرير ، وعندما تمدد على السرير ، استأنف قائلا :

— هيا أيها السادة ! ما الذى حدث ؟ يبدو لي ، وذمتي ، أنكم فى تمام وعيكم ! ينبغى ألا تسير الأمور على هذا النحو ؛ كلا ! ولكن يجب أن نشرب : إن ذلك ، كما تعلمون ، هو ما اتفقنا عليه . وإنتى اختار نفسى^(١) رئيسا للشراب حتى تشربوا أنتم أنفسكم القدر المناسب يا أجاتون ، ليأت لي أحدهم بكأس كبير إذا وجد ... ثم قال : لا داع لذلك البتة ؛ فما عليك أيها العبد ، إلا أن تأتبنى بذلك الدلو المخصص للثلج .

٢١٤ — وكان قد لمح دلوا تزيد سمته عن لترين وربع^(٢) ، ولما ملأ له ابتداء بأن أفرغه عن آخره ، ثم أمر أن يصب الخمر من أجل سقراط وفى نفسه الوقت قال :

— إنتى لن أكرر مع سقراط ، لأنه مهما طلب إليه أن يشرب خمرًا ، ومهما يفرغ منها فى جوفه ، فلن يشمل أبدا^(٣) .

وها هو ذا العبد يصب الخمر ، وسقراط يأخذ فى الشراب . وعندئذ قال أريكسيماخوس :

د — ما هذا المسلك الذى نسلكه يا ألقبيادس ؟ ألا نتحدث فى شيء ما عندما يكون الكأس فى يدنا هكذا ؟ ألا نترنم ببعض الأغاني ؟ هل نكتفى

(١) لأن الاتفاق هو ألا يكون العرب إلا مع رجل قد سكر (٢١٣ أ) ، ولكنهم ليسوا بعد على درجة واحدة من السكر ، وهو لاذن الذى سيجعلهم عليها بأن يدعى لنفسه رئاسة الأدبة .
(٢) فى الأصل ٨ كوتيل Cotyles ، والكوتيل كيل يونانى يعادل ٢٧/٣ من اللتر ، ويعادل الثمانية منه لترين وربع لتر تقريبا .
(٣) راجع ١٧٦ ب ، وفى خطبة ألقبيادس راجع ٢٢٠ أ .

بأن نشرب هكذا بسذاجة كن ناله الظلم؟

٢١٤ فأجابه ألقبيادس:

ب — يا أريكسيماخوس ، ياخير ابن لخير أب بالغ الحكمة^(١) أسعد الله مساءك !

فرد أريكسيماخوس :

— أتمنى لك ما تمنيته لى . ولكن ليس هذا كل ما فى الأمر ؛ فإذا ينبغي

أن نفعل .

— ما قد تأمرنا به . فمن الواجب فى الواقع أن نطيعك ، لأن الرجل

الذى يكون طبيبا يعادل بمفرده جمعا من الآخرين^(٢) . فالى إذن يارشاداتك

كما يروى لك .

فقال أريكسيماخوس :

٢١٤ — اصغ إذن . لقد قررنا قبل مجيئك أن يلقى كل منا بدوره متجهين نحو

اليمين خطبة عن الحب ، تكون أبلغ ما يستطيع ، وأن يثنى عليه ، وها نحن

الحاضرين جميعا قد ألقينا خطبنا . أما أنت ، فلم تتحدث ، وقد شربت

كثيرا . ومن العدل إذن أن يكون عليك أن تتكلم ، وبعد أن تتكلم تأمر سقراط

بما يحلو لك ، وأن يفعل سقراط ذلك مع جاره من جهة اليمين وهلم جرا .

(١) ليس هناك ما هو أشد منافاة لمبادئ أريكسيماخوس الطبية (١٧٦ ج د) من الشراب لأجل الشراب دون ظمأ ، كما لو كان المرء ظمآن . ألا يضع أريكسيماخوس ، لشدة ميله للتنظيم والبرامج ، برنامجا جديدا (ح) لظروف جديدة ؟ . لقد كان أبو الطبيب حكيما وبذكوره ألقبيادس بذلك حتى ينادى بالحكمة والاعتدال فى استخدام الملذات .

(٢) هوميروس : الإلياذة ، الكتاب الحادى عشر ، ب ٥١٤ وما بعده . (الأمر يتعلق

بمكاوون بن أسكولاب) .

فأجاب ألقبيادس :

— حسنا ! إن فكرتك صائبة بدون شك يا أريكسيماخوس . ولكن
٢١٤ لا يمكن أن نضع على قدم المساواة رجلا ثملا مع أناس يتحدثون وهم في
د تمام وعيهم . وعلاوة على ذلك هل تصدق ، أيها الصديق العزيز ، أية كلمة
بما رواه سقراط منذ هزيمة ؟ والواقع أنه إذا حدث لي أن أثبت أمامه على
أحد ما غيره ، سواء كان إلها أو بشرا ، فإن هذا الرجل الفتي سينهال على
ضرباً ، ما دام أحدا غيره ..

فقال سقراط :

— ألا تمسك لسانك .

فصاح ألقبيادس :

— بحق بوسيدون ! لاني أمنعك عن أى احتجاج . إنك تعلم يقينا أنني
لن أثني في حضورك على غيرك ، مهما كان .
فتدخل أريكسيماخوس قائلاً :

— أجل ! افعل كما يقول : امدح سقراط إذا شئت .

فأجاب ألقبيادس على الفور :

٢١٤ — ما هذا اللغو ؟ هل تظن يا أريكسيماخوس أنه يجب على ... هل يجب أن
ه أهاجم هذا الرجل ، وأنزل به على مرأى منكم العقوبة الموعودة ؟ (١)
— يا بني ! ما هو غرضك ؟ هل تقصد أن تسخر مني بمدحك لي ؟ أو
هل ستنهج نهجاً آخر ؟

— سأقول الحقيقة إذا سمحت .

(١) الموعودة في ٢١٣ د النهاية — إن غير سقراط تمنح ألقبيادس أن يمدح أمامه أحداً
أيا كان من رجل أو إله (راجع ٢٢٢ ه وما بعدها) . ليكن ! فليمدح إذن سقراط ولكن
أهو مدح أم شكوى ؟ لأن هذا التباس متعمد .

— أى نعم ، بكل تأكيد ! إنى أقبل الحقيقة وأدعوك لأن تقولها .

فأجاب القيبيادس فوراً :

— لن أقصر عن قول الحق ! ومع ذلك فهاك ما ينبغي عليك عمله : إذا حدث وقلت شيئاً غير صحيح ، فلا تدعنى أستمّر ، بل قاطعنى كما تشاء ، وقل ٢١٥ لى : د إنك هنا تكذب ... ، فإنى لن أكذب عن قصد قط . وعلى كل حال ، إذا قلت كلاماً أيا كان ، بينما أنا أستمع ذكرياتى ، يجب ألا يدهشك ذلك أقل دهشة ، لأنه ليس من السهل إطلاقاً ، على من كان فى الحالة التى أنا عليها ، مع طبيعة مضللة مثل طبيعتك ، ألا يرتبك ، وأن يذكر الأشياء تباعاً .

القيبيادس يثنى على سقراط :

د هاكم أيها السادة طريقتى فى هذا الشأن على سقراط ، الذى سأستخدم فيه التشبيهات . ومن المحتمل ألا يفوت المهتم بالأمر أن يظن أن ذلك بغرض السخرية ؛ كلا ! إن التشبيه يأتى هنا لإظهار الحقيقة لا للسخرية . وهاكم إذن ما أعلنه : إنه مماثل تماماً لهذه السيلينات التى نشاهدها معروضة فى ٢١٥ فى مصانع التماثيل ، والتى يصورها الفنانون ممسكة بهزمار أو بناي ، وإذا بـ ما فتحت من وسطها نرى أنها تحوى بداخلها تماثيل صغيرة للالهة . وإنى أعلن ثانياً أنه يشبه الجنى مارسيا .

ومن المؤكد يا سقراط أن هناك ، بالنسبة للملاح على الأقل ، تشابهاً بينك وبين من ذكرت ، تشابهاً لا تستطيع أنت نفسك أن تنكره . وأنت أيضاً مثلهم فى كل شيء غير ذلك ، واستمع إلى ما يأتى بعد : إنك ساخر

وقح ، أليس ذلك حقاً ؟ فإذا لم تسلم بذلك ، قدمت الشهود . ستقول :
« ولكننى لست زامراً على الناي ، إنك تزمز على الناي زمراً أعجب بكثير
من الذى ذكرته . فهو فى حاجة ، كما ترى ، إلى أدوات ليسحر الناس بالقوة
٢١٥ التى تنساب من فيه ، واليوم أيضاً ، من سيؤدى الحانته على الناي ، لأن
جـ الألحان التى كان يؤديها أو ابيرس أقول إنها ألحان مارسيا ، وإنه هو الذى
علمه إياها . وعلى ذلك فإن ألحانته التى كان يؤديها على الناي زامر بارع أو
زامرة ضعيفة هى وحدها التى تستحوذ على النفس ، وتكشف عن الرجال ،
الذين يشعرون بالحاجة إلى عون الآلهة ، أو الاطلاع على الأسرار ؛ لأن هذه
الألحان هى بذاتها إلهية . أما أنت فلا تختلف عنه إلا فى أنك تحدث التأثير
٢١٥ نفسه بالأقوال وحدها لا بالآلات . وإن ما هو مؤكد على الأقل ، فهو أنه
د عندما نستمع إلى شخص آخر يتحدث عن مثل هذه الموضوعات الأخرى ،
ولو كان خطيباً من الدرجة الأولى ، فليس بيننا ، إذا جاز القول ، من يهتم
بسماعه أقل اهتمام . وعلى العكس عندما نستمع إليك ، أو إلى أقوالك منقولة
على لسان آخر ، ولو كان أضعف الخطباء ، وسواء كان المستمع امرأة أو
رجلاً أو مراهقاً ، فإن الأثر الذى تحدثه فينا يشير الاضطراب ، ويستحوذ
على نفوسنا .

صورة الفيلسوف وتأثيره :

« ومن ناحيتى أيها السادة ، وإذا لم أكن خائفاً من قطعكم بأنى ثمل
لوصفت لكم مقسمي الآثار ، التى تركتها فى نفسى بالذات خطب هذا الرجل ،
٢١٥ وهى آثار لا أزال أشعر بها الآن وفى الواقع عندما أسمعه ، فإن قلبى يذب

(١) إن المنافسة بين مارسيا وأبولون هى منافسة الزمار والفيثارة . وتنسب بعض الألحان
القديمة إلى تلميذه أولمبوس .

هـ دقا أشد مما يحدث لكهنة «سبيل»، وهم في حالات جذبهم^(١). إن أقواله تسيل دموعي، وإني أرى عددا عظيما من أناس آخرين يحسون بالانفعالات نفسها. ثم إنني لما كنت أستمع إلى بريكليس والخطباء البارعين الآخرين، كنت بلا شك أقدر بلاغتهم، ولكنني لم أكن أحس شيئا مماثلًا^(٢) : فإن نفسي لم تكن لتضطرب، ولم تكن تثيرها فكرة الاسترقاق الذي أعانيه . إن مارسياس هذا ، على ٢١٦ العكس، قد جعلني بالتأكيد أكثر من مرة على حالة يبدو لي فيها أنني لن أ أستطيع أن أعيش الحياة التي أعيشها . وكل ذلك يا مستقراط ، لن تقول عنه إنه ليس الحقيقة . وحتى الآن أيضا ، أي نعم ، أشعر أنني إذا ما قبلت أن أعيره أذني ، فلن أستطيع المقاومة ، ولكنني سأعاني نفس الانفعالات . وفي الواقع إنه يضطرنني لأن أعترف لنفسي بأنه ، بينما تنقصني أشياء كثيرة، فإنه لا يبقى لدى أي اهتمام بنفسى للمشاركة في شئون آئينا . ولذلك ، فإنني أبتعد عنه بالهرب ، وذلك بمغالبة نفسي ، وسد أذني ، كما لو كنت أبغى الهروب من حوريات البحر ، كي أتجنب أن تدركني الشينخوخة، وأنا جالس في المكان نفسه قرب هذا الرجل ، وهو من ناحية أخرى الرجل الوحيد ٢١٦ الذي أشعر أمامه بعاطفة لا يتوقع أحد أن تكون لدى ، وهي الشعور بالحجل ب أمام شخص ما . ولكنني لا أستشعر بالحجل إلا أمامه هو ؛ لأنني أشعر في قرارة نفسي بأنه ليس لدى اعتراض أستطيع أن أقاوم به فعل ما يأمرني به ، فأروح أقنع نفسي مع ذلك، عندما أنأى عنه ، بما يديه لي الجمهور من اعتبار . فأنا أتماص إذن من هذا الأستاذ بالهرب ، وعندما يحدث أن ألمحه

(١) كهنة سبيل ، وهم أشبه بالدراويش ، يرقصون ويفنون .

(٢) يخطط هنا وفيما سبق من قيمة البلاغة غير الفلسفية .

يتملكنى الخجل لذكر اعترافى الماضية . وفى كثير من المرات أيضا كنت أتطلع فى سرور إلى أن أراه قد اختفى من عداد الناس . وإذا ما حدث ذلك ، ٢١٦ فإننى أعرف يقينا أن ذلك سوف يسبب لى على العكس أشد الحزن لدرجة ج أنى أعجز فى نهاية الامر عن معرفة ما يمكن أن يكون عليه إحساسى تجاه هذا المخلوق .

حكيمته الداخلية :

د لقد قلت لكم منذ قليل أى مشاعر أحدثها فى نفسى وفى نفوس كثيرين آخرين ذلك الإله ، الذى من آلهة الغابة ، بأنغامه على الباي . ولكن اصغوا إلى أيضا : سوف ترون إلى أى حد يشبه أولئك الذين قارنته بهم ، وما أعجب قوته ! لأنه ينبغى أن تعلموا تمام العلم أنه ليس هناك أحد من ٢١٦ بينكم يعرف هذه الشخصية . ومع ذلك فسوف أكشف لكم عنها د القناع (١) ، حيث أنى قد بدأت ذلك من قبل . وأنتم ترون بأعينكم ، مثلا ، أى استعداد لدى سقراط لحب الفيلان الجمال (٢) ، وكيف يحوم حولهم بلا انقطاع . وفى أى هيان يلقون به . وله سمعة أخرى هى أن جملة تام ، إذ ليس من شئ يعرفه ، أو على الأقل هذا هو مظهره (٣) . أليس ذلك موجوداً فى نوع السيلينا ؟ لا يمكن أن يبلغ أكثر

(١) لأنها فضائل سقراط التى سوف يعددها كما عدد أجاتون فضائل الحب فى ١٩٦ ب

— ١٩٧ ب .

(٢) لأن مجون آلهة الغاب والسيلينا له طابع ما ، ترويه الأساطير .

(٣) ان التفسير خاضع لعلامات الترقيم التى قبلها . ولكن لم يتوقف ألقبيادس هنا ليذكر أن سقراط يشبه فيما يخص المظهر الجسمى السيلينا (راجع ٢١٥ ب) . إن الكلام يرتبط بفكرة الجمل : لأنه لدى سقراط ليس مظاهره ، يخفى حكيمته الداخلية ، كما يخفى المظهر السيليني الصور الإلهية .

من ذلك . وفي الواقع هذه مظاهر خارجية يحيط الرجل بها نفسه على طريقة
السييلينا المنحوتة . ولكن عندما تتفتح السييلينا ، فبأى قدر من الحكمة يفيض
داخلها ! هل لديكم أية فكرة عن ذلك بإسادة ، يرافق الشراب ؟ اعلوا ذلك :
إن جمال الآخرين لا يههم في شيء ، ولكنه على العكس يحتقره لدرجة لا يمكن
٢١٦ تصورها ، ولا تههم كذلك ثروة الآخرين ، ولا امتلاك هذا أو ذاك من
ه المزايا ، التي هي في نظر الجمهور سعادة يحسد عليها الإنسان ، ولكنه يعتبر أن
كل هذه الخيرات ليست لها أية قيمة ، وأنا نحن نفسنا لا نساوى شيئا :
ولتكونوا على علم بذلك . وهو من جهة أخرى يقضى كل حياته مع الناس
متظاهرا بالسذاجة والطفولة ^(١) . ولكنه عندما يأخذ في الجدل ويفتح تمثال
٢١٧ السييلينا ، لا أدري إن كان أحدكم قد رأى حينئذ التماثيل الصغيرة التي يحتويها
أ باطنها . ولكنه قد اتفقت لي رؤيتها من قبل ، وقد وجدتها إلهية تماما ، من
مادة ثمينة جدا ، وأخيرا على جمال تام وغريب جدا ^(٢) ، لدرجة أنه لم يكن
على سوى تنفيذ كل ما يأمرنى به سقراط فورا .

اعتماده :

« ولكن ، لما كنت أعتقد جادا ، عندما كان يتكلم عن زهرة شبابي اعتقدت
أن لي في ذلك غنما وحظا عجيبا ، فأرضائي سقراط هو وسيلتي في أن أسمع
يقول لي كل شيء ، نعم ، كل ما يعرفه . وغنى عن البيان أنه كانت لي عن

(١) إنها السخرية ، التظاهر بالجهل ؛ ٢١٨ د حتى النهاية ، ٢١٩ أ

(٢) استمد رابليه من هذا الجزء ، ومن الجزء المشابه له جدا من ٢٢١ د وما بعدها ،

البداية المشهورة للتمهيد لمسرحية جارجانتويا

زهرة جمالى فكرة ممتازة إلى درجة غير عادية . وهذه الخسواطر إذن ، وجدت نفسى وحدى معه ، لأنى صرفت خادمى ، بينما كنت حتى ذلك الحين ٢١٧ متعودا ألا أجد نفسى وحيدا معه دون حضور خادم ... وأمامكم ، يجب ب ألا أنسى ذلك : يجب أن أقول الحق كاملا ، فاستمعوا إلى متبهمين . وأنت ياسقراط إذا كذبت دحضتنى ، وهكذا أيها السادة ، تقابلنا منفردين : وقد توقفت أن يحدثنى فى الحال ، فيما ينبغى أن يكون حديث محب فى خلوة مع محبوبه ، وقد كنت مستمتعا لذلك . ولكن كلا لم يحدث أى شىء من ذلك بل على العكس تماما كان حديثه معى فى ذلك اليوم ، الذى قضيناه معا ، كما تكون الأحاديث العادية ، وتركنى عند ذلك وانصرف . وبعد ذلك دعوته أن يشاركنى تمريناتى الرياضية (١) . وتمرننت معه راجيا بهذه ٢١٧ الوسيلة أن أصل إلى نتيجة . وهكذا شاركنى تمريناتى ، وتصارع معى عدة ج مرات دون شهود . حسنا ! هل ينبغى أن أقول ذلك ؟ حقيقة لم أجن من ذلك شيئا على الإطلاق . ولما رأيت أن أيا من تلك الوسائل لم تنته إلى شىء ، رأيت أنه يجب أن أهاجم هذا الرجل بعنف ، وألا أتوانى ، مادمت قد شرعت فى ذلك ، قبل أن أقف على حقيقة الأمر . وعلى ذلك فقد دعوته أن يأتى لتناول العشاء معى ببساطة ، كما يفعل محب يحاول شيئا ما مع محبوبه (٢) . أرجو أن تلاحظوا أنه لم يبادر إلى قبول تلك الدعوة بالذات ؛

(١) لمتنا سنتابع مراحل لغراء ، هو عبارة عن صورة ساخرة للاطلاع على الأسرار : إن أليسيادس يبنى كشفا . راجع ٢١٧ أ .

(٢) وهكذا يقوم المحبوب بخلافا لما هو مألوف بالتמיד اللازم .

٢١٧ ومع الوقت ، انتهى مع ذلك إلى الاقتناع . ولكن في المرة الأولى التي حضر فيها ، أراد أن ينصرف حالما انتهى من العشاء ، وحينئذ شعرت بالخجل (١) ، وتركته حرا . ثم كررت المحاولة ؛ فلما تناول العشاء ، أخذت أبادله أطراف الحديث حتى تقدم الليل ، ثم عندما أراد الانصراف ؛ أفدت من أن الوقت قد تأخر كثيرا وأرغمته على البقاء .

د وعلى ذلك استلقى على سرير مجاور لسريرى وهو ذات السرير الذى ٢١٧ كان قد تناول عليه طعام العشاء ؛ وكان لابد ألا ينام فى الحجرة سوانا نحن ه الاثنين (٢) . . . وعند هذه النقطة من روايتى كان كل شىء بالتأكيد على ما يرام ، بل يمكن أن يحكى أمام أى إنسان . ولكن ابتداء من هنا ما كان فى الإمكان أن تسمعوا أقوالى ، إذا لم يكن من المعروف أولا أنه كما يقال : فى الخبر تكمن الحقيقة (٣) ، (وهل ينبغى أو لا ينبغى أن نتحدث أيضا عن لسان الأطفال) . وثانيا : إن تغطية أحد أعمال سقراط البارزة التى لا مثيل لها هى بالنسبة لمن أخذ يكيل المديح له ظلم واضح فى نظرى . وهناك أمر آخر أيضا : وقد كانت حالتى هى حالة إنسان لدغته حية . وقد يقال إنه يحدث فى الواقع أن من يكون فى هذه الحال يأبى أن يروى ما أحس به إلا أمام من

(١) انظر التحليل الذى حلل به أقيديادس مشاعره فى ٢١٦ ب .

(٢) وعليه سيصرف العبيد بمد قليل (٢١٨ ب ح) .

(٣) يجعل أقيديادس مثلا يزحف على مثل آخر ، ولعل أحدهما لا يناسبه إلا قليلا ، أما الآخر ، فلما كان على ما هو عليه من السكر فالأمر على عكس ذلك ، وصحته إذن مضمونة . وقد جاء فى اليونانية : مع الأطفال أو بدونهم ؛ ولما كان من الممكن أن تبنى هذه الكلمة الأخيرة العبيد ، فقد فهم الكلام على هذا الوجه : « حتى أمام الخدم يقول السكران كل ما يراه » وهذا تفسير ليس من المحتمل كثيرا .

لدغوا مثله . وهو يقول بينه وبين نفسه إنهم وحدهم سوف يدركون ويعذبون
 ٢١٨ كل إسراف في سلوكه أو في حديثه ، يمكن أن يأتيه تحت تأثير الألم . وأنا
 أ إذن الذى جاءته اللدغة من سبب أشد لإيلاما وأثرت في نقطة حيث يمكن أن
 تكون أشد ألما إذا ما لدغت ... لأنها في القلب أو في النفس أو بأى اسم
 آخر ينبغى أن يسمى ذلك . إنه في ذلك الموضع قد أصابتني الضربة ، وهى
 لدغة الخطب الفلسفية : تلك الخطب التى يكون عنفها أشد سوءا من تأثير
 الحية ، عندما تكون النفس التى تصيبها شابة وغير مجردة من المواهب الطبيعية .
 لأنها هى التى تقلب السلوك والحديث رأسا على عقب ... وأخيرا أنا الذى
 ٢١٨ يرى أناسا من أمثال فيدروس ، وأجاتون ، وأريكسيماخوس ، وبوزانياس ،
 ب وأريستوديموس وكذلك أريستوفان (١) (ولا ضرورة لأن أقول سقراط
 نفسه) وآخرين أيضا لا أعرف عددهم ، إنكم جميعا أخذتم تنساقون
 وراء الهذيان الفلسفى (٢) وهيجاناته الشيطانية ... ذلكم هو السبب
 الذى من أجله سوف تصغون إلى جميعا ، لأنكم سوف تعذبون أفعالى
 آنشد ، كما تجدون عذرا لأقوالى اليوم . والآن أوجه إلى الخدم ، وإلى كل
 رجل بعيد عن الأسرار ، أو أى جاف آخر يمكن أن يكون هنا ، التنبية
 الآتى : ضعوا على آذانكم أبوابا سميكة (٣) .

(١) إن المتفانى فى حب سقراط ونفى أريستوديموس ذكر عن عمد إلى جوار من أهان
 المعلم بالاستهزاء ، ونفى أريستوفان .

(٢) راجع فيدروس ٢٤٥ ب ج ، ٢٤٩ ج د (النوع الرابع من الهذيان) .

(٣) كانت هذه الصيغة تستخدم على مايقال عند إعلان قانون السرقة لقائمة الشماثر الأورفية ؛
 إن المظلمين على الأسرار وحدهم لهم حق الاستماع .

٢١٨ وعلى ذلك ، أيها السادة ، عندما أطفئ المصباح فعلا ، وخرج العبيد
ح خطر لى أنه كان ينبغي ألا اصطنع المكر معه ، بل أصارحه بحرية عما كان
من رأى . وحينئذ قلت وأنا أدفعه :

- يا سقراط ، هل أنت نائم

فأجابنى :

- أبدا

- حسنا ! هل تعرف أى فكرة خطرت لى .

فقال :

- أية فكرة بالتحديد ؟

- إنك فى رأى محب جدير بى ، وإنك الوحيد ، ولانى أدرك تماما أنك
تردد فى مصارحتى . وأما من ناحيتى فهذا ما أشعر به : أرى أنه من الغباء
تماما ألا أرضيك فى هذا الأمر ، تماما كما يكون الأمر فى أية حالة أخرى ،
٢١٨ قد تحتاج فيها إلى أموال ، أو إلى أصدقائى . وليس هناك فى الواقع من
د شىء ، أتعلق به تعلقا فيه أشد الاحترام ، من أن أزداد فضلا ما استطعت .
إن هذا عمل لا أظن أن أحدا يستطيع أن يعيننى فيه ببراعة تفوق
براعتك^(١) . وسوف أكون تبعا لذلك أشد خجلا بكثير أمام أناس أذكاء ؛
لأنى لم أرض رجلا من هذا القبيل ، بما أكون أمام جمهرة من الأغبياء ،
لأنى أرضيته .

وبعد أن أصغى إلى قال لى مصطنعا ذلك المظهر الساذج الذى

(١) فارت بكلمات ديوتيم ٢١٢ ب : ليس لطبيعتنا من معين ؛ لنبلغ خيرها الأخير ، يساوى
الحب وكذلك ليس هناك من معين كسقراط من أجل الغاية التى ينفيا أليبيادس .

تتميز به شخصيته بقوة كأنه مسلحة العادي :

- يا ألقبيادس ، من الممكن ألا تكون في الواقع مخبولا ، إذا كان حقا
٢١٨ ما تقوله عى هو بالضبط ما أتصف به ، وإذا كان لدى قوة بفضلها تصير
ه أفضل مما أنت . نعم ، إنه كذلك ، لا بد أنك لمحت في جمالا نادرا لا يشابه
إطلاقا ما لك من جمال التقاسيم . هذا الجمال قد اكتشفته ، وجعلت من
واجبك حينئذ أن تتقاسمه معى ، وأن تبدل جمالا بجمال . وعلى كل حال
ليس كسبا ضئيلا ذلك الذى دبرته من ورائى . إن الأمر بعيد عن ذلك كل
٢١٩ البعد . إن قصدك أن تسعى للحصول على جمال حق بدلا من مجرد فكرة
أ الجمال (١) فكأنك فعلا تسعى إلى أن تستبدل الذهب بالنحاس (٢) ، هذا
هو هدفك . حسنا ! تفحص الأمور ، أيها الرجل الفاضل ، بعناية أكبر ،
خشية أن تنخدع بى . وبعد من الواقع . وفى الحق ، إن عين الفكر لا تأخذ
في النظرات الثاقبة إلا عندما تبدأ رؤية العين تفقد حداثتها ، وبالنسبة لك ، فإنها
نقطة لا زلت بعيداً عنها . . .

وعند سماعى ذلك أجبت بدورى :

- د فيما يختص بحقيقتى ، فقد أوضحت أمرى ، وليس فى أقوالى شيء
لا يتفق وتفكيرى ، وعليك أن تنظر فيما تراه خيرا لك ولى .

(١) إن ألقبيادس ما كر فهو يمرض مبادلة الجمال الروحى ، وهو وحده حقيقى ، بشبح
من الجمال ، وبذلك سيسرق سقراط . إنها صينة أخرى من صفة فيدون ٦٩ أ ب .
(٢) بيت شعر سار مثلا من الكتاب السادس من الإلياذة ، ب ٢٣٦ ، قاتروادى جلو كوس
عندما خدعه الإله زيوس بن كرونوس قايس خامرا أسلحته مع ديوميد .

٢١٩ فأجاب :

ب — أى نعم ، إنك مصيب تماما ، وسوف نستغل الأيام القادمة لنقرر السلوك الذى يظهر لنا نحن الاثنين أنه الأفضل فى هذا الصدد وفى أى شيء آخر .

ولم يخامرني شك بعد أقواله وأقوالى ، فما وجهته إليه كان كالسهم ، واعتقدت تماما أنى جرحته . وعلى ذلك نهضت ودون أن أدع له الفرصة ليضيف أقل كلمة غطيت الرجل بالمعطف الذى كان معى (فقد كان الوقت شتاء فى الواقع) ، وتمددت على السرير تحت المعطف البالى لهذا الرجل الذى تروته ، ٢١٩ وأحطت بذراعى هذا الرجل المدهش والإلهى حقا ، وأمضيت الليلة بطولها ج مستلقيا على هذا النحو . وفى هذا أيضا لن تزعم ، ياسقراط أنتى أكذب .

ولكن ما هو مؤكد ، هو أن كل جهردى الهائلة لم ينجم عنها إلا زيادة انتصاره ؛ لأنه كان يزدرى زهرة جمالى ، ويهزأ بها وينهينها ؛ وقد كانت تلك بالضبط هى النقطة التى بها اعتقدت أن قضيتى رابحة . أيها السادة القضاة . إنكم فى الواقع قضاة زهو سقراط ^(١) ، فالإيكم إذن ما ينبغى أن تعلموه تمام العلم . إنه بعد قضاء هذه الليلة إلى جوار سقراط لم يكن شيء ، عندما ٢١٩ استيقظت أشد خروجاً عن المألوف مما لو اضجعت إلى جوار أبى أو د أخى الأكبر .

(١) إن ألقبيادس رفع قضية على سقراط أمام هذه المحكمة من الشارين ، يشكو فيها من أن شبابه لم يفسد . إن الفكرة مضحكة . والأمر نفسه تقريبا فى ٦٣ هـ : على سقراط أن يدافع عن نفسه من تكبر آخر : لاذ له أمام الموت موقف يعتبره فيه سيبيس متكبرا ومتعارضا .

هل تتصورون الآن ما كانت عليه، بعد ذلك، حالتى النفسية المترددة بين فكرة أنى كنت محترقا وبين الدهشة التى أثارته فى شخصية هذا الرجل وحكمته وشجاعته؟ وهل تتصورون، من ناحية أخرى، حالتى النفسية بهذا اللقاء الذى التقيت فيه مع إنسان يبدو لى من غير الممكن أن أجد قط مخلوقا آخر يمتاز بما له من عقل وصلابة. ومع ذلك لم تكن وسيلتى أن أغضب، وأن أحرم نفسى من التردد عليه، وأن أكتشف الطريق التى بها أستطيع أن أصل به إلى غاياتى. فقد كنت أعرف تمام المعرفة فى الواقع أنه كان أشد ٢١٩ مناعة من كل ناحية، بالنسبة للمال، بما كان آجا كس بالنسبة للحديد (١)، كما كنت أعرف أنه قد أفلت منى فى النقطة الوحيدة التى رأيت أنه لا بد أن أفوز به فيها. فلم يكن إلا أن أدور فى فلك هذا الرجل، وقد أستعبدنى إلى درجة لم يستعبد بها أحد إنسانا قط (٢)

استقلاله تجاه الأشياء الخارجية

الواقع أن كل هذه الخطوب كانت قد حلت بى قبل أن تذهب الحملة إلى بوتيدا (٣) التى اشتركنا فيها معا، وكنا رقيقين على المائدة. وليس

(١) أو بالأحرى ترسه المصنوع من سبعة جلود بقر (راجع سوفوكليس: آجاكس ب ٥٧٦).

(٢) راجع ٢١٥ هـ النهاية، وقارن يوزانياس ١٨٣ أ ب، ١٨٤ ب — د.

(٣) خرجت بوتيدا (على البرزخ الغربى من كلسيديا) على سيادة أثينا. وبعد ثلاثة أعوام من حصار (سيفته معركة. راجع ٢٢٠ د) كان شاقا على الطرفين، استسلمت بوتيدا (٤٢٩/٤٣٠ ق.م). وفى ديليون (بيوسيا على حدود آتيكا) غلب الثيبليون الأثينيين (فيما بعد ٢٢١ أ). وخدم سقراط جنديا مرة ثالثة (الدفاع ٢٨ هـ) فى آمفيبوليس (٤٢٢ ق.م)

من شك ، بادیء ذی بدء ، أنه كان فی تحمل المشاق أفصل ، ليس منی
فحسب ، بل من جميع الجنود الآخرين جملة . وفي كل مرة ، عندما كانت
تقطع المواصلات فی مكان ما ، كما يحدث فی الحرب ، وكنا نحرم لضرورة
٢٢٠ من الطعام ، لم یكن أحد من الآخرين يستطيع أن يضارعه فی الصبر
أ على هذا الحرمان . وعلى العكس عندما یكون الطعام وفیرا لم یكن له نظیر فی
الإفادة منه (١) . وهو على خلاف ذلك بالنسبة للشراب ؛ فهو لا یحب أن
یشرب ، ولكنه إذا أرغم على ذلك تفوق على الجميع . وإن ما هو أشد
إثارة للعجب أن أحدا لم یر قط سقراط فی حالة سكر : وهی نقطة لاشك ،
بالنسبة لی ، أنه سیکون لیدیكم الدلیل علیها بعد لحظة . ثم إنه فی قسوة الشتاء ،
٢٢٠ (لأن الشتاء فی ذلك البلد كان فظیما) كان یأتی بالأعاجیب . وعلى هذا
ب النحو كنا ذات یوم نعانی أعنف جلید یمكن أن یحدث ، وامتنع كل منا عن
مغادرة مأواه ، أو لم یكن یخرج على أى حال ، إلا وقد تدمر بكمیة من
الأشیاء الغریبة ، وقد لف قدمیه بأربطة من اللبد أو غطاها بجلد الخراف ،
فكان هو على العكس ، یخرج فی هذا الظرف ، وليس علیه من رداء آخر
غیر معطفه ، الذی تعود ارتدائه من قبل ، وكان یسیر حافیا على الجلید
سیرا أیسر مما كان یسیر الآخرون بأقدامهم المغطاة بالأربطة ، حتى أن
الجنود كانوا ینظرون إلیه شذرا مقتنعین أن غرضه أن یخزيهم .

(١) تمزج هذه الصورة مزجا مبتكرا بین طرازین من الحکیم : طراز السکیین المتصلبین
أمام الآثم ، وطراز الفورینائیین الذی یرحب بالمتعة ، عندما تقبل ' ترحیا هو فی الواقع
أوسع من ترحیب سقراط . وعلى كل حال قد أثبتنا استقلاله تجاه الظروف الخارجیة للجو .
وهناك مثالان على ذلك متضادان : فهو لا یبالی بظهر الصیف الشدید الحرارة (فیما بعد ح د)
كما لا یبالی شدة برودة الشتاء .

٢٢٠ د هاكم إذن ما يتعلق بهذا الموضوع (١). ولكن من جهة أخرى ،
ج إن ما قام به وتحمله هذا البطل الجسور (٢) ، هناك ، ذات يوم في ميدان
القتال ، أمر يستحق أن يسمع . لقد ظل سقراط واقفا مستغرقا فعلا في
تفكيره ، في المكان الذي كان يقف فيه منذ مطلع الفجر ، يبحث عن فكرة
ما ، ولما تعذر عليه الوصول إليها ظل واقفا هكذا ، يبحث عن الفكرة ،
حتى حل الظهر ، والرجال يتطلعون إليه ، وأخذ كل منهم يقص الأعجوبة
على الآخرين فيقول : د منذ الفجر وسقراط واقف هنا يتأمل ا ، . وأخيرا
٢٢٠ عندما حل المساء ، تقل بعض مشاهديه (٣) بعد العشاء فراشهم إلى الخارج ،
د لأن الوقت كان آنذاك على وجه التحديد صيفا ، ليناموا في جو منعش ،
ويراقبوا في نفس الوقت سقراط ، الذي كان لا يزال يمضي الليل واقفا ،
وقد ظل واقفا حتى لاح الصباح ، وطلعت الشمس ، ثم إنه بعد أن أدى
صلاته للشمس غادر المكان وانصرف .

شجاعته

د والآن ، إلى الممارك ، إذا شئتم . أليس من العدل في هذه النقطة أن نوفيه

(١) أي موضوع المقاومة الجسمية ، أما ما يلي فيخص تركيز النفس وتأملها منعزلة عن كل
ما يحيط بها . راجع فيدون ٦٧ د .

(٢) الأوديباء الكتاب الرابع ، ب ٢٤٢ . وقد أدخل أفلاطون تغييرا طفيفا على بداية البيت .

(٣) بعض رجال من فرق يونيا : هذا هو المعنى الذي توحى به رواية المخطوطات .
ويعترض بعضهم أولا : لأنه لم يكن هناك يونيون في الجيش . ثانيا : إن تحديد الأمة
بعد الرجال الوارد ذكرهم سابقا أمر لا يفهم بسهولة . ويتعلق الأمر ، وفقا للرواية التي
قبلت ، وهي محتملة من ناحية عام قراءة المخطوطات ، ببعض رجال من بين من كانوا ينظرون
إليه (راجع ٢٢٠ د) .

حقه ؟ فعندما وقعت تلك المعركة ، التي منحى بعدها القواد قلادة الشرف ،
 ٢٢٠ فإننى لم أكن مدينا فيها بحياتى لأحد آخر سوى هذا الرجل . لقد جرحت ؛
 ه فلم يقبل أن يترككنى ، ولكن على العكس ، قد أنقذ فى وقت واحد كل
 شيء : أسلحتى وأنا نفسى (١) . وحينئذ أيضا ياسقراط ، دعوت القواد
 ليعطوك قلادة الشرف هذه ، وهذه على الأقل حقيقة لا تتطلب من جانبك
 معاتبة ولا تكذيبا . أجل لا . إن القواد لا يلتفتون فى الواقع إلا لمن كانت له
 رتبة عالية ، وقد زاد تمسكك بالتظاهر بأنى أحق منك فى نيل هذا الشرف
 على رغبتهم فى منحى إياه .

٢٢١ وأقول لكم أيضا أيها السادة ، إن سقراط كان أثناء انسحاب
 أ الجيش فلولا من ديليون ، جديرا حقا بالملاحظة . لقد حدث فى الواقع
 أنى وجدتنى قريبا جداً منه ، وكنت أمتطى جواداً ، أما هو فقد كان من
 المشاة مشقلا بالمهمات (٢) ، وكان يمسح إذنه ، وسط التشتت الذى بدأ
 بين جنودنا ، وكان يسير فى صحبة لاشيس . وفى هذه اللحظة تشاء
 المصادفة أن أقابلها ، فشجعتهما ، وقلت لهما إنى لن أتركها . وهنا
 استطعت اختبار سقراط بطريقة أفضل أيضا عما حدث فى بوتيدا ، لأنى ،
 وأنا أمتطى جوادا ، كنت أقل عرضة للمخاطر . وهو أولا يتفوق كثيرا

(١) إن ما يرويه بلوطرخس (عن ألقبيادس) مأخوذ من المأدبة ، ولا يشير توسيديد
 (١ - ٦٣) إلى ذلك أدنى إشارة . وعلى أية حال ، هناك لدى الشهود ، الذين جاءوا بعد
 ذلك ، صور مختلفة لهذه الرواية .

(٢) وبعبارة أخرى ، يحمل حملا ثقيلا من شأنه أن يعطى سيرا الرجل الراكب ويبدو
 أن هذا (راجع لاشيس ١٨١ أ ب) ينطوى على أن لاشيس لم يكن فى دبايون
 القائد الأعلى .

على لاشيس في حضور البديهة . ثم لآتى كنت أحس تماما أنه كان يسير هناك
٢٢١ كما كان يفعل في آثينا ، كما يقول بيت لك من الشعر يا أريستوفان « كان
ب يسير متعاليا يلقي بنظرات جانبية »^(١) يلتفت في هدوء إلى جميع الجهات ،
إلى الأصدقاء وإلى الأعداء ، لا يدع الشك يخامر إنسانا أنه إذا احتك به
أحد ، ولو من بعيد ، فإنه قد ير على الدفاع عن نفسه ببأس شديد . وذلك
ما كان يضمن لهما : لنفسه ولرفيقه الأمن في انسحابهما ؛ لأن الإنسان قلما
٢٢١ يحب في الحرب أن يحتك أقل احتكاك ممكن بفتيان على هذه الصلابة ،
ح بينما يطاردون من يهربون في فوضى .

سقراط مخلوق لامثيل له

« هناك بالتأكيد لدى سقراط أشياء أخرى كثيرة تستوجب الثناء ، وهي
أشياء مذهشة ! قد يكون هناك ، مع ذلك ، رجال آخرون في ميادين
أخرى من النشاط يمكن أن يقال عنهم ذلك . ولكن ما هو فيه ، مما ليس له
نظير ، لا بين رجال الماضي ، ولا بين رجال اليوم ، فذلك هو الجدير
بإعجاب بلا تحفظ ! وعلى هذا النحو مثلا ، إن ما كان يتصف به أخيل يمكن
أن نجد صورة له عند براسيداس^(٢) ، وكذلك ما يتصف به بريكليس نجد له
صورة في نستور وفي أنتينور^(٣) ، ولم يكونا الوحيدين ؛ فبالنسبة للآخرين أيضا

(١) لأن البيت من مسرحية السحب ، ب ٣٦٢ . والذي ينطق به هو جوقة المغنين . ويذكر
أسم بروديكوس إلى جانب اسم سقراط . وتعني جانبية النظرات هنا بلا شك نفس ما يعنيه
نظر الثور الذي يتحدث عنه فيدون ١١٧ ب .

(٢) براسيداس قائد أسبرطي ؛ وهو المنتصر في امفيوليس (حيث لقي حتفه ؛ ٤٢٢)
وقد تساوت فيه مقدرة القيادة العسكرية والمهارة السياسية ؛ وكان علاوة على ذلك ذا
طبع كريم .

(٣) كان أنتينور من ناحية الطرواديين على ما كان عليه نستور من ناحية اليونان ونعني أنه
كان خطيبا فطنا وبليغا .

يمكن على هذه الوثيرة تكوين صورة لهم ^(١) . ولكن بالنسبة لما هو عليه
٢٢١ هذا الرجل ، وإلى أى درجة هو مضلل فى شخصيته وأحاديثه أيضا ، فإنه
د من المستحيل أن نجد أحدا يقترب منه ، سواء بحثنا بين رجال اليوم أو بين
رجال الماضى ، إلا إذا اكتشفنا عن طريق الصدفة صورة له لدى من ذكرت :
لا لدى الرجال ، ولكن لدى السالينيات وآله الغابات ، سواء بالنسبة
لشخصيته أو بالنسبة لأقواله . لأن ذلك أيضا ، كما ترون ، أمر قد أهملته
فيما قلت فى بداية حديثي : إن خطبه تشابه أقصى تشابه السالينيات المتفتحة .
٢٢١ ولعلكم تجبرون فى الواقع الاستماع إلى خطب سقراط . ولن يفوت الإنسان
ه لأول وهلة أن يجدها مضحكة للغاية ؛ فالكلمات والجلل التى تكون الغلاف
الخارجى لحديث سقراط هى فى الحقيقة بمثابة جلد إله غابات وقبح ؛ فهو
يتحدث فيها عن حمير مجللة ، وعن حدادين وإسكافيين ودباغين ، وهو يبدو
دائما يكرر نفسه فى تعبيراته وأفكاره إلى درجة أنه ليس فى العالم جاهل أو أبله
٢٢٢ لا يجعل من خطبة موضعا لسخريته ^(٢) ، ولكن إذا حدث أن رآها الإنسان ،
أ . وقد تفتحت ، ووصل إلى باطنها ^(٣) ، حينئذ يبدأ فى أن يجدها ، فى باطنها

(١) يجد الإنسان لأى رجل عظيم من أهل الحاضر معادلات إنسانية فى الماضى ؛ وليس
لسقراط مع ذلك صورة لما هو عليه بين الرجال ولكن فقط بين كائنات الخرافة . لأن خطبه
هى الدليل الحاسم على ذلك ، وبناء عليه ، فإن الإلحاح على أهمية هذا البرهان بمرّة جديدة
بعد فراغ ، أو بفتح فصل جديد ، كما يفعل الناشرون ، يبدو لنا قطعا فى وحدة الكلام هنا .
(٢) راجع جورجياس ٤٩٠ ح . حيث يرى بولوس أن طفلا يستطيع أن يدحض سقراط
ولتفصيلات أكثر راجع شرح الناشر بورى Burry .

(٣) يرى بعض المترجمين عن اليونانية إجراء تصحيح هنا ، وعندئذ تقول : إذا نظر الإنسان
بدلا من ذلك إلى باطنها .. ولكن روبان يرى أن نص المخطوطات والبردى سليم . فلا داعى
للتصحيح .

مليئة بالذكاء ، وهي الوحيدة التي تكون على هذا النحو ، ثم يجدها إلهية إلى أقصى درجة ، تفيض في ذاتها بأكثر عدد ممكن من صور الفضيلة ، متجهة إلى أعلى درجة ممكنة ، متجهة بمعنى أصح ، إلى كل ما يفيد رجلا . ينبغي أن يصبح رجلا كريما .

سقراط وحب الشباب

هذه هي ، أيها السادة ، النقطة التي أثنى فيها على سقراط ، أما بالنسبة للنقطة التي ، على العكس ، ألوم فيها فقد مررتها^(١) بكلامي ، بينما أنا أقص عليكم الإهانات التي وجهها إلى . وفي الحقيقة لست الوحيد الذي سلك نحوه هذا المسلك ، ولكنه عامل بالمثل خارميدس بن جلوكون وأثيديموس بن ب ديوكليس ، وعددا كبيرا للغاية من الآخرين الذين استهزأ بهم هذا الرجل ، وهو يتظاهر بدور المحب في حين أنه يقوم بالأحرى بدور المحبوب بدلا من المحب . وعلى هذا النحو أنصحك أنت أيضا يا أجاتون ألا تدع هذا الرجل يستهزئ بك . ولكن لتكن خطوبنا الشخصية درسا لك ، واحذر ، خشية أن تشبه الطفل المقصود بالمثل « إنه الذي لا يتعلم إلا بإمكانياته الشخصية^(٢) »

(١) إن خارميدس الذي كان عضوا في حكومة الثلاثين كان خال أفلاطون . ولعل أثيديموس (وليس هو ، كما هو مفهوم ، السوفسطائي الذي يطلق عليه نفس الاسم) هو الشاب اللامع ، الوارد ذكره في « أقوال سقراط المشهورة » تأليف إكسانوفون ج ٦ ، ف ٢ ، س ٦ ، والذي حوله سقراط إلى منهجه .

(٢) هذه الصيغة تقترب كثيرا من المثل . راجع هيزيود ، الأعمال ب ٢١٨ . وهناك صيغة أخرى يمكن ترجمتها بالعبارة : خيبة الأمل تعادل درسا .

٢٢٢ « وقد أدت أقوال ألقبيادس هذه ، بما فيها من صراحة إلى الضحك ،
ح لأنه كان يبدو أنه لم ينفك عن أن يكون محبا لسقراط .

وهنا أخذ سقراط في الحديث :

— إنك تجعلني أحس ، يا ألقبيادس ، بأنك على تمام وعيك ! وإلا لما
كنت حاولت أبدا ، بمثل هذه البراعة ، أن تخفى وراء ستار من الكلام
الملفوف ، الهدف الذى ترمى إليه من كل ما قلته . وإنه تبعاً لذلك
(وظاهر أن ذلك غنى عن البيان) أفسحت له مكانا فى آخر خطبتك ، كما
لو أن كل حديثك لم يكن له ذلك الهدف المحدد ، وهو الوقعة بين أجاتون
٢٢٢ وبينى (١) بحجة أنى مضطر لأن أحبك ، أنت دون أى شخص آخر ، وأن
د يكون أجاتون من جانبه محبوا منك دون أن يدع شخصا آخر يحبه . ولكن
لهبتك لم تنطل علينا ، وإنما على العكس تماما ، كانت هذه المأساة التى
ابتدعتها ، بما فيها من ساليئات وآله غابات ، شفاقة تماما . حسنا ! أيها العزيز
أجاتون ، ينبغى ألا يحنى من ذلك كسبا ، فاحترس بالآخرى من أن يوقع
بينى وبينك .

— بشرفى يا سقراط ، إنه من الممكن أن يكون قولك حقا ، وأجد

٢٢٢ الدليل على ذلك ، من جهة أخرى ، فى الطريقة التى جاء بها ليجلس على هذا

(١) يرى ألقبيادس أنه يجب على سقراط ألا يكون له محبوب غيره ، وأنه على أجاتون ألا
يكون له محب سواء . فلا بد إذن أن تكون رغبته الوقعة بين الاثنين . وسوف يلاحظ
أجاتون (فى البداية) ما معناه لقد جلس بيننا كما لو كانت الوقعة قد تمت . وكذلك
الأمر فى فيدون (٦٧ هـ ومايها) . فالوقعة بين الروح والجسد لدى الفيلسوف تجعل نفسه
تفرح ' لأن الموت سيفرق بينها وبين ما لم تند تحبه .

• السرير بيني وبينك ، غايته الوحيدة أن يفصل بين أحدنا والآخر . وفي الحقيقة ان يحنى من ذلك شيئا ، بل على العكس فاني سأجلس أنا بجوارك على السرير .

فأجاب سقراط :

— بالتأكيد ، اجلس هنا بعدى .

فصاح ألقبيادس :

— قسما بزيوس ! أى بؤس يحملنى إياه ، مرة أخرى ، هذا الرجل ! إنه يتصور أنه لابد أن يتفوق على كل شيء . ولكنك عجيب ! دع أجاتون على الأقل يجلس بيننا نحن الاثنين !

فأجاب سقراط على الفور :

— كلا ! إن ذلك مستحيل ، لأنك كنت تزجى إلى الثناء منذ قليل ، وأنا بدورى ينبغي أن أزجى الثناء على الذى يجلس على يمينى . فإذا كان على أجاتون إذن أن يجلس بعدك ، فلا تفكر بالتأكيد أنه سيثنى على مرة أخرى ، قبل أن أثنى أنا بالآخرى عليه . فاسمح لى بذلك أيها الصديق الإلهى ، ٢٢٣ ولا تسكن غيورا من هذا الغلام ، إذا مدحته (١) . ذلك أن لى ، كما ترى ، أ رغبة جامعة فى أن أتغنى بمدىحه .

(١) يجب مدح الجار الجالس على اليمين ؛ فإذا ما جلس أجاتون على يمين سقراط ، كما يقترح كلاهما ، سهل على سقراط ، بعدما ألقى ألقبيادس خطبته المقدرة على مدح أجاتون الجميل ؛ ولكن إذا جلس ، بناء على رغبة ألقبيادس بينه وبين سقراط مدح هذا الأخير مرتين . وهذا يخالف القاعدة المتفق عليها ، والتي تستوجب أن يكون المديح من اليسار إلى اليمين ، ومعنى ذلك أن يلقي كل منهم خطبة واحدة .

فصاح أجاتون :

— مرحى ! إنك ترى يا ألقبيادس أنه لا سبيل لى ، بل إنه على العكس
أنا ملزم تمام الإلزام أن أغير مكانى كى أحظى بمدىح سقراط .

فقال ألقبيادس :

— هذا تماما ما يحدث عادة عندما يكون سقراط حاضرا ، فلا يمكن أحدا
من الآخرين أن يكون له حظ مع الغلمان الجمال . والآن أيضا لقد وجد بسهولة
أكبر حجة ، بل حجة مقبولة ، ليجعل أجاتون يجلس إلى جواره .

خاتمة

٢٢٣ د وما هو ذا أجاتون عندئذ ينهض بغية الجلوس إلى جوار سقراط .
ب ولكن ظهر فجأة بالبواب جماعة كاملة من المريدين . ولما وجدوا الباب مفتوحا ، لأن بعضهم كان يخرج ، فقد اندفعوا قدما حتى صاروا على مقربة منا ، وجلسوا على الأرض . وفي تلك اللحظة ملأت القاعة ضجة شاملة ، وانعدم كل نظام ، واضطر الحاضرون إلى معاورة الخربلا حدود .
عند ذلك ، كما قص على أريستوديموس ، غادر المكان أريكسيماخوس ٢٢٣ وفيدروس وبعض الآخرين ، وانصرفوا . أما هر فقد غلبه النعاس ، فنام ح نوما عميقا ، لطول الليالي في ذلك الفصل ، ولم يستيقظ إلا قرب طلوع النهار ، عندما كانت الديوك تصيح . وعندما استيقظ ، رأى أن الجميع كانوا إما نياما ، وإما قد انصرفوا ، وأن أجاتون وأريستوفان وسقراط هم وحدهم الذين استمروا مستيقظين ، يشربون من كأس كبيرة ، يمر عليهم من اليسار إلى اليمين . وكان سقراط إذن يتجاذب معهم أطراف الحديث . وأعلن أريستوديموس أنه لا يتذكر كل الأحاديث التي دارت ؛ لأنه لم ٢٢٣ يتابعها من البداية ، ولأن رأسه كان ثقيلا بعض الشيء ، ومع ذلك كان د جوهر الأحاديث أن سقراط يضطربهم تدريجيا لأن يعترفوا أنه من شأن الرجل نفسه أن يؤلف الملهاة والمأساة (١)

(١) من الممكن أن يكون ذلك رمزا ولكن المعنى الظاهر واضح . لقد بقى شاعر المآسى وشاعر المهازل وجدهما أمام الفيلسوف ؛ ولو كانت مهنتها فلسفية (راجع فيدروس ٢٧١ أب) لقامت هذه المهنة على معرفة واقعية للنفس ، ولكن معرفة من هذا القبيل تشتمل على الأضداد (راجع فيدون ٩٧ د) . وهكذا يكون في إمكان الرجل نفسه أن يصور النفس البهرية في عظمتها وتبليها ، وكذلك في دناءتها والوطن المضحكة فيها . وإذن ترغم الفلسفة المواهب الغريزية ، أو المكتسبة ، على الاعتراف بأنه لا يمكنها الاستثناء عن الفلسفة التي تهيمن عليها .

وقد ألزما بهذا الرأي وهما لا يتابعانه متابعة دقيقة ، لأن النعاس كان يتلاعب برأسيهما . وقال : إن أريستوفان كان أول من نام، وتبعه أجاتون وكان النهار عندئذ قد طلع .

وعلى ذلك، فإن سقراط بعد أن انتهى بصاحبيه إلى النوم نهض وانصرف، يتبعه أريستوديموس على عادته. وسلك طريق الليسية (١). وبعد أن اغتسل قضى بقية النهار على نحو ما كان يفعل . ثم إنه بعد أن قضى اليوم على هذا النحو توجه في المساء إلى بيته ليستريح .

تم نص المأدبة

(١) مكان ألعاب رياضية مخصص لأبولون الليسيه ، يقع شرق أثينا على شاطئ الإليزوس؛ وكان سقراط يتردد عليه عن طيب خاطر . راجع أوثيرون ، ووليزيس ، وأوتيديموس ، في هداية كل منها .

القسم الثاني

المأدبة

في

العالم اليوناني

سنحاول أن نقدم في هذا القسم صورة من تحليلات
نظرية الحب الأفلاطوني عامة ، والمادة خاصة في العالم
اليوناني ، مستندين على أبحاث لكبار المعنيين بأفلاطون
ونظرياته . ثم سنبين أثر الحب الأفلاطوني فيمن تلا
أفلاطون من فلاسفة اليونان ، وبخاصة الأفلاطونية
المحدثة

وسنقدم أول الأمر - أبحاثاً للاستاذ روبرت عن
نظرية الحب الأفلاطوني كما أتضح في المحاورات الثلاث
لـ ليزيس ، والمادة وفيدروس

ليون روبن

Leon Robin

نظرية الحب عند أفلاطون

عرض لنظرية الحب كما جاءت في « ليزيس » وفي « المأدبة »
وفي « فيدروس »

٢ — إذا أردنا أن نحصل على عرض موضوعي للنظرية الأفلاطونية في الحب ، فإن الوسيلة الأكثر سهولة لذلك ، تتلخص في استخلاص هذا العرض من المحاورات التي تعرض فيها هذه النظرية . وعلى ذلك نبدأ في تحليل « ليزيس » و « المأدبة » و « فيدروس » من هذه الزاوية . وهذا الاختيار لا يضير في شيء العلاقة الزمنية لهذه المحاورات الثلاث .

أما الاختيار الخاص لفيدر فيرجع إلى أن مذهب الحب يعرض فيها عن طريق المصادقة بكثير من الحرية ، أو في الظاهر على الأقل بمجموح أكبر مما يوجد في المحاورتين الأخرتين . ومن المناسب أن نقرر من ناحية أخرى أن الطريقة المستخدمة تتعرض لخطر عظيم وهي أن تشوه بتجريد مؤلفات فنية رائعة من عناصر جمالها وسحرها . ولكن التحليل الجاد للأراء والتحديد المدرسي الجاف لبعض الشيء لأجزائها وارتباطها ، يبدو ضروريا لأجل الاستيعاب الفلسفي للنظرية التي نحن بسبيل دراستها .

١ — ليزيس Lysis

٣ — إن نقطة البداية في ليزيس هي حب هيبوتاليس للشباب ليزيس ، وعلى الرغم من أن أسباب هذا البحث هي الحقيقة الأولية والصداقة الحقة التي

يكنها ليزيس لمينيكسين فإنه يقوم لا على الحب (ερωξ) ولكن على الصداقة (φιλίη) بوجه عام . وهذا البحث يقدم كل خصائص المنهج الذى يطلق عليه المنهج السقراطى . إن سقراط لا يعرف كيف أن إنسانا ما يصير صديقا لإنسان آخر ؛ وعن طريق التهكم يتظاهر بأنه يتعلم ذلك عن مينيكسين صديق ليزيس .

٤ — هل الذى يحب هو الصديق أو على الأصح هو ذلك الذى يكون محبوبا ؟

أ — ينبغى إبعاد هذا الحل الأخير لأنه يحدث غالبا أن صداقة إنسان لآخر قد لا تكون متبادلة ، بل قد تكون الكراهية هى الجواب على الصداقة . وإذن فعندما لا يكون هناك تبادل ، فمن نطلق عليه اسم الصديق ؟ هل نطلقه على الذى يحب ، أو على ذلك الذى يحب ولكنه لا يحب ؟ أو بالأحرى لا هذا ولا ذاك ؟

ب — هل ينبغى إذن أن نغير رأينا ونقول : إنه ليس هناك صداقة ، عندما لا يكون هناك تبادل ؟ ولكن هذا القول يودى إلى نتائج واضحة السخف وينبغى إبعادها بدورها . وهذا يودى حينئذ إلى الاعتقاد بأن ذلك الذى يحب ، ليس هو نفسه الصديق ، لا يحبه ؛ مثلا ذلك الذى يحب الجياد لا يكون صديقا لها ، لأنها لا تبادله الحب ، ومن ثم فإن الشيء المحبوب يقوم أو لا يقوم مقابلا للصداقة ؛ فهو إذن ليس صديقا تماما ، كما نسمى عدواً ذلك الذى يكون موضع الكراهية ، وليس ذلك الذى يحسبها .

ج — ولكن على العكس تبدو على التو نتائج أخرى غير معقولة : فإذا كان الأمر كما سبق قوله ، فتستطيع حينئذ أن تتخذ صديقا ، ذلك الذى يكرهك حيث

أنه فرضاً يكون صديقاً لذلك الذى يحبه ، وانفس السبب تجدد نفسك مكروها من ذلك الذى يجب أن تسميه صديقك تبعاً للفرض . وبالاختصار فإن هذين التعريفين العامين والمتضادين يشوبهما أيضاً التسرع . ومن المناسب أن نقول — كما فعلنا منذ قليل — أننا نحس غالباً بالصدقة نحو أوائك الذين لا يحبوننا بل يكرهوننا ، وبالمثل فنحن نبغض أحبنا أوائك الذين لا يكونون لنا إلا الصداقة . ولكن ها نحن أخذتنا الحيرة : من أن الصديق ليس هو بصفة عامة وفى آن واحد ، ذلك الذى يجب ، وذلك الذى يكون محبوباً ولا يكون الصديقين كذلك . كل على انفراد .

ه — ومن الخير تبعاً لذلك . أن نبحث عما إذا كانت الصداقة لا تتركز على مبدأ ، آخر وإذا ما كانت لا توجد فى بعض الأشياء الأخرى .

ا — لقد أدعى الشعراء بالإضافة ، إلى بعض الحكماء الذين كتبوا عن الطبيعة وعن العالم ، أن الشبيه دائماً صديق لشبيهه . ولكن كيف يمكن للرجل الظالم أن يكون صديقاً لرجل ظالم آخر ، حيث أن الإثنين يؤذيان أحدهما الآخر ، والأشرار متباينون إذ أنهم دائماً مختلفون فيما بينهم أنفسهم ، فلا يمكن أن يشبهوا شيئاً آخر . ومن ناحية أخرى إن الاختيار لن يكونوا أيضاً أصدقاء بعضهم البعض الآخر ، بكونهم متشابهين ، لأن الناس تحب بالنسبة للفائدة التى ترجى منهم ، ولكن الشبيه لا يمكن أن ينتظر من شبيهه أية فائدة لا يمكن أن يستخلصها من ذاته ، فالشبيه إذن لا يكون صديقاً لشبيهه .

ب — ولكن قد يقال إن أهل الخير (الخيرين) يتحابون بكونهم خيرين . وهذا مستحيل لنفس السبب ؛ لأن الرجل الخير يكتفى بذاته وليس بحاجة إلى أن يرتبط بأحد . فالمسألة إذن زائفة من أى جانب نظرنا إليها ، سواء إذا تساءلنا إذا كان الخبيث يمكن أن يكون صديقاً للخبيث أو الطيب للطيب .

ولكن هناك آخرون يقولون -- وباتفاق مع الشعراء هذه المرة أيضا -- أن الشبيه هو عدو لشبيهه وأن الضد هو صديق لضده ، ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فإن البغض بكونه ضد الصداقة يكون صديقا للصداقة وكذلك يكون العدل للظلم والاعتدال للاسراف والخير للشر . وليس معقولا إذن أن نقيم الصداقة على التضاد أكثر مما نقيمها على التشابه .

٧ - وعلى ذلك إذا لم يكن الخيث صديقا للخيث ولا الطيب للطيب ، ولا الطيب للخيث ولا الخيث للطيب ، فقد يكون الوسط (أى مالا يكون طيبا ولا خيئا) صديقا لما هو طيب . وقد يقال أيضا إنه الجمال هو الذى ينشأ الصداقة . سنقول إذن أن الذى يحب الطيب ، وأيضا الجميل الذى يشبه الطيب ليس فى ذاته طيبا ، ولا جميلا ، ولا يمكن فى الواقع أن يكون صديقا ، ولا خيئا - الذى لا يمكن أن يحب بأى حال - ولا طيبا وخيئا فى آن واحد لأن ذلك يكون حينئذ صداقة الشبيه للشبيه ، وهو حل قد استبعد .

٨ - ولكن لماذا هذا الذى لا يكون بذاته طيبا ولا خيئا يصير صديقا لما هو طيب ؟ قد يكون ذلك بسبب وجود الشر ، وهكذا الجسد عندما يكون مريضا يحب الطب .

ب - علاوة على ذلك لا يكفى القول أن حضور الشر يخاف رغبة الخير عند ذلك الذى لا يكون طيبا ولا خيئا . ويجب أن نضيف أن الشر لا ينبغى بمجرد حضوره أن يرد الموضوع - الذى يشارك فيه الخيث - خيئا تاما ؛ لأن الموضوع بتوقفه عن أن يكون طيبا وخيئا فى آن واحد يفقد الرغبة فى الطيب والقدرة على حبه ؛ إذ أن الخيث لا يمكن - وقد بينا ذلك - أن يكون صديقا للطيب ، كما أن ذلك الذى يملك الحكمة ، سواء أكان إنسانا أو لهما ، لن يستطيع أن يحبها

لأن الطيب لا يكون صديقا للطيب الشبيه به . ولكن من جهة أخرى إن ذلك الذى يجهل الحكمة جهلا تاما ، لا يمكن أن تكون لديه هو أيضا الرغبة فيها ؛ لأن الخبيث لا يكون صديقا للطيب الذى هو ضده . إن ذلك الذى يحب الحكمة هو ذلك الذى هو محروم منها ، والذى يعرف مع ذلك أنها موجودة ، إنه ذلك الذى يعرف أنه لا يعرف ما لا يعرفه فى الواقع . وإذن سواء فيما يتصل بالجسد أو يتصل بالنفس فإنه يبدو أن ذلك فقط هو الصديق للطيب ، الذى لا يكون طيبا ولا خبيثا ، وذلك بسبب وجود الشرف فيه .

٨ - ليست هذه الآراء مع ذلك نهائية ، بل يجب تجاوزها .

١ - إذا كان الموضوع الذى ليس طيبا ولا خبيثا (مثلا الجسم) يحب الطيب (الطب مثلا) بسبب الشر (المرض) ، فإنه بلا شك لأجل تحصيل خير (وهو فى تلك الحالة الخاصة الصحة) ، ولكن الصحة أليفة للجسد والمرض عدو له . ويحدث إذن أن ما لا يكون طيبا ولا خبيثا ، يكون صديقا لما يكون صديقا له بكونه طيبا ، بسبب أن ما يكون عدداً له يكون خبيثا وأن ما يكون صديقه يكون أيضا طيبا . وهكذا تبدر مشكلة أولى وهى ؛ أن الصديق يصير صديقا للصديق . وتبعاً لذلك يكون الشبيه صديقا لشبيهه ، وهو ما تقرر من قبل أنه مستحيل .

ب - وليس ذلك كل ما فى الأمر ، فإذا كان ما هو محبب يكون محبوبا لأجل شيء آخر ، وعلى هذا الوجه الطب لأجل الصحة ، والصحة بدورها يجب أن تحب لأجل شيء ما ، ولشيء ما نجبه ، وهكذا دواليك . ولكن ينبغى أن نتوقف عند مبدأ - بدلا من الرجوع هكذا إلى ما لا نهاية من شيء محبوب إلى شيء محبب - أى نتوقف عند ما هو محبوب بأعظم قدر والذى من أجله

يكون كل شيء محبوبا .

ح — ولكن هذا المبدأ هو الوحيد القابل للحب حقا ، ولا تكون كل الأشياء محبوبة إلا كصورة لهذا المحبوب الأخير . وبالمثل لا تكون الخمر محبوبة حقا من ذلك الذى شرب ابنه السم ، وبالمثل أيضا إن مانحبه ليس هو الذهب والفضة بذاتها ، بل هى الخيرات التى تحققها . وعلى ذلك إذا كان ذلك الشيء الأخير لحبنا ، ذلك المحبوب الأعلى ، ما هو يجب لذاته ، يستتبع عكسا لما سبق قوله أن الصديق ليس هو فى ذاته وفى أساسه محبوبا لأجل شيء آخر يجب .

٩ — ثانيا : إذا كان حقا إن الطيب يكون محبوبا ، أيمكن حقا من ناحية أخرى أن ما يكون محبوبا يكون كذلك دائما بسبب الخبيث ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فإن الطيب لا يكون طيبا إلا بسبب الخبيث . وبافتراض اختفاء الخبيث (الشر) يصير الطيب عديم الفائدة تماما ، ولا نحس حينئذ فى الواقع بأى ألم ، ولا نستشعر تبعاً لذلك بأية حاجة للبحث فى الطيب عن أى تخفيف لتعبنا . ولكن هذا التصور غير مقبول لسببين :

١ — ينتج عن ذلك أولا أن المحبوب الأعلى ليس طيبا بذاته ، بعكس ما تقرر منذ هيمنة .

ب — ثانيا يجب القول أن كل رغبة هى شر حتى الشهوات مثل الجوع والعطش . ومن الواضح أن هذه الشهوات تكون تارة مؤلمة وتارة ملائمة وتارة غير مكترث بها . فالشهووات التى ليست طيبة ولا خبيثة تبغى اذن ، بينما يذهب الشر . والنتيجة ذاتها يذغى أن تمتد لنفس الأسباب إلى الحب بوجه عام .

ح — هناك إذن سبب آخر للحب غير وجود الشر ، إنه الرغبة فيما نحن نحتاج اليه أو فيما ينقصنا ، طالما أن هذا الشيء يوافق مع ذلك طبيعتنا ويكون

خاصا بها مهما اتخذ من أسماء. ومن المستحيل تبعا لذلك ألا يكون الصديق الحق محبوا بمن يحبه .

١٠ — ولكن ما هو الملائم إذن ؟ هل هو ذات الشيء كالشبيه ؟ ولكن لنفترض أن هذين الشيئين يختلف أحدهما عن الآخر . ومن الحق أيضا أننا سوف نكون في حيرة في تحديد مبدأ الملاءمة . هل الطيب سوف يلائم كل شيء ؟ أو أن الحبث يلائم النبيث ، والطيب يلائم الطيب ، وأن مالا يكون طيبا ولا خبيثا يلائم بائلا مالا يكون طيبا ولا خبيثا ؟ ولكن حيث أنه نتيجة لذلك تصير هذه الألفاظ المختلفة متآلفة بعضها مع بعض بكونها متشابهة ، فإننا نقع في الأخطاء التي سبق لنا دحضها . ومن ناحية أخرى إذا نحن وحدنا الملائم بالطيب ، فإن الطيب وحده يمكن أن يكون صديقا للطيب . ولكن هذا يعود بنا إلى القول بأن الطيب يمكن أن ندعه جانبا . فالملائم إذن لن يكون بالتأكيد ماهية الصداقة ، كما أنه لا يكون حقيقة من يحب ومن يحب أو الشبيه أو الضد . وعلى ذلك كان من المستحيل تعريف الصداقة وينبغي دون شك أن نبحث عنها في مجال آخر ، وإذا استطعنا الكشف عن هذا التعريف . فإننا نستطيع حينئذ أن نقول : ما هو الأساس الحقيقي للصداقة .

٢ - المأدبة " Banquet " Le

١١ - سوف أقصر تحليلي فيما يتعلق بالمأدبة على دراسة مقال سقراط الأخير ، ومن المؤكد أن المقالات الخمس الأخرى تتضمن جزءا كبيرا من الحقيقة التي يحتفظ بها أفلاطون لنظريته الخاصة . ولكن ينبغي أيضا أن نقر بأن هذا الجزء الكبير من الحقيقة يمكن استخلاصه بوضوح من مقال سقراط الأخير بالإشارة

أحيانا الى آراء هذا أو ذاك . وهذا المقال الأخير يجب أن يحيطنا علما بكل ما تحويه المقالات السابقة من قيمة بالنسبة للذهب الأفلاطوني في الحب فليس بنا حاجة إذن بالنسبة لموضوعنا إلا أن نحمل هذا الجزء من المأدبة .

١٢ - تنقسم دراسة الحب طبيعيا إلى جزئين : أن نحدد أولا طبيعته ثم نذكر بعد ذلك آثاره ، وهى نفس فكرة أجاثون ، ولا يكفى مع ذلك أن تؤكد ضرورة التعريف ثم تقتصر بعد ذلك على تقرير مزايا ما عرفناه .

١٣ - ماهى إذن طبيعة الحب ؟

١ - أولا يجب ألا نتناول مسألة طبيعة الحب بطريقة عامة تماما .

أ - هل الحب من حيث ماهيته حب لشيء ما أولا ؟ والسؤال مشابه لذلك الذى قدمته لنا المناسبة بإمكانية تفسير السؤال الأول بطريقة خاطئة وأب وأم من حيث هما أبا وأما ، ألا يكونا كذلك بالضرورة بالنسبة لشيء ما مثلا لابن أو لابنة ؟ والآخر من حيث كونه بالتحديد أخا ألا يكون كذلك بالنسبة لشيء ما لآخر أو لأخت مثلا ؟ ، وسوف نقول بالمثل يكون الحب بالضرورة حبا لشيء ما .

١٤ - ب - إذا كان الحب حبا لشيء ما ، فلأى شيء يكون الحب ؟ إن هذا السؤال الجديد ينبغى أن يفحص بنفس الطريقة العامة التى فحص بها السؤال السابق . ويمكن الاجابة عليه بأن الحبيب يرغب فيما يحب ، وأنه إذا كان يرغب فيه ، فذلك لأنه محروم منه . وليس ذلك مجرد احتمال بسيط ، ولكنه نتيجة لازمة للمقدمات التى ذكرت : فالرجل الفارع القوى لا يرغب أن يكون فارعا قويا ، وقد يدعى مفكر سطحي مع ذلك أن الرغبة تنصب غالبا على مالى الإنسان أو على ما يكونه ؛ فإذا كنت سليما أو غنيا فإن ذلك لا يمنع من أن أرغب أن أكون سليما وأن أكون غنيا ولكن هل يجب أن نحيب بأن ما يكون لدينا

أو ما نكونه هو لدينا رضىنا أم لا ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن حينئذ أن نرغب فيه ؟ إن ما نرغب فيه الإنسان هو أن يكون له ، أو يكون ما يكون لديه ، أو ما يكونه حاليا ، فيحب الإنسان إذن شيئا ما لا يكون عنده حاليا في الحقيقة أى الاحتفاظ لذاته في المستقبل بما يتمتع به في الوقت الحالى .

١٥ - ح - وقد يقال بالضبط أن الحب هو حب الجمال لا القبح ، وعلى ذلك إذا كان الحب هو حب ما يكون الإنسان محروما منه ، فينبغى أن نقرر بالضرورة أن الحب محروم من الجمال وأنه تبعا لذلك وعلى عكس ما قاله أجاثون ليس جميلا ، ومن ناحية أخرى بما أن الأشياء الطيبة هى كذلك ، جميلة فإن الطيب ينقص أيضا الحب . وهنا نتيجة حتمية .

١٦ - د - ولكن من حيث أن الحب ليس جميلا ولا طيبا ، فلا يستتبع ذلك أن يكون قبيحا وخيئا ، لأنه كما أن هناك وسطا بين العلم والجهل مثلا الظن الصادق الذى لا يستطيع أن يصوب بذاته وبالمثل كل ما ليس بجميل ، لا يكون بالضرورة قبيحا ، وكل ما ليس طيبا ، لا يكون بالضرورة خيئا . سوف يقال إذن عن الحب أنه شيء ما وسط بين الجمال والقبح ، بين الطيب والخبيث . ومن هنا ظهرت شخيصة ديوتيم على المسرح .

١٧ - هـ - ولكن ألا يتفق الجميع على تقرير أن الحب رب عظيم ؟ ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك ، حيث أن الآلهة تملك كل ما هو طيب وجميل ، وأن الحب على العكس محروم من الجمال ومن الطيبة ؟ وليس معنى ذلك أن الحب هو مجرد مخلوق فان ، ومن ناحية أخرى فهو ليس ربا عظيما ، بل هو جنى مريد . إنه فى الواقع وسط بين الأرباب والناس ، ولا يمكن أن يكون بين هؤلاء وأولئك اتصال مباشر ، ولكن الجن موجودة لتحمل إلى الآلهة صلوات الناس

وقرايئهم ولتحمل إل الناس أوامر الآلهة وجزاءهم على القرايين التي قبلتها الآلهة ، إنهم يملأون الفراغ بين الكون الإلهي والكون الإنساني وهكذا يعطون للعالم الوحدة والإرتباط . فهؤلاء الجن يعطون لإنسان ما مآرف بفضلها يصير رجلا عبقريا ، وعلى العكس ينقص الوحي العبقرى كل معرفة أخرى والرجل الذى لا يحوز هذا الوحي يكون صانعا عاديا . وهؤلاء الجن عديدون وعلى أنواع كثيرة والحب واحد منهم .

١٨ - ٢ - ما هو أصل هذا الجنى ؟ من المفيد أن نعرف ذلك ، لكي نحدد الصفات التي تختص بطبيعته ، بسبب هذا الأصل ذاته . ففي يوم ميلاد افردويت أقام الأرباب وليمة عظيمة وكان بوروس (روح الكسب) موجودا بين الضيوف وهو ابن متيس (الحكمة) ؛ وفي نهاية الوليمة جاءت بنيا (العوز) الباب تستجدى ، فلبحت بوروس الذى أخذته النشوة ، ونام في حديقة زيوس ، فخطر لها وهي في بؤسها ، أن يكون لها ولد منه ، فاضطجعت إلى جوار بوروس . وهكذا ولد الحب .

١٩ - ٣ - وتوضح نشأة الحب كل صفاته .

أ - حيث أنه ولد أثناء حفلات ميلاد افردويت ، فقد صار تابعا لها وخادما ، وافردويت جميلة ، وانه بالجمال يكون الحب محبوبا .

ب - ومن حيث انه ابن بنيا (وهي العوز) فهو دائما فقير . فهو ليس رقيقا ولا جميلا كما يظن ولكنه فظ وقذر ؛ فهو يسير حافي القدمين ، لا بيت له ، وليس لديه من فراش سوى الخشن ، وينام فى العراء على الأبواب أو فى الطرقات ، وباختصار هو دائما يعيش فى الفقر والعوز .

ج - ومن ناحية أخرى فهو بما أخذه عن أبيه متربص لكل ما هو جميل وطيب . وهو جسور مندفع ذو حمية ، وصائد بارع لا ينفك عن ترتيب الخيل ، راغب في المعرفة وبارع في إيجاد الوسائل لبلوغ مآربه ، يقضى حياته كلها في جهود فلسفية ، أى لأجل أن يحصل على الحكمة ، وهو ماهر بمهارة عجيبة ، كساحر وصوفي .

د - هذا الإحصاء ، في صورة متتابعة ، للصفات المتضادة للحب بكونه إبناً لبوروس وبنياً ، يؤدي إلى تحديد تركيبي لطبيعته ، بحيث أن التحليل العام الذي بدأ في الجزء الأول يبدو على هذا الوجه تاماً . ونقول إذن إن طبيعته ليست من الخلود وليست من الفناء ، ولكن من حين لآخر في نفس الوقت يكون الحب في زهرة شبابه ومليئاً بالحياة ثم ينصرف ، وهو يعالج سكرات الموت ثم يعود للحياة مرة أخرى ، وكلما وجد وسيلة للحصول ، تساب من بين يديه ، بحيث أنه لا يكون أبداً بدون موارد ولا يكون أبداً في وفرة . وبالمثل فيما يختص بالعلم والجهل يكون في حالة وسط . وعلة ذلك أن أى إنسان يكون حكماً لا يستطيع أن تكون له رغبة أن يكون كذلك وتبعاً لذلك لا يتفلسف ولا يبذل جهداً في سبيل المعرفة . وكذلك الحال بالنسبة للجهلاء ، لأنهم لا يعرفون حالتهم ، ولا يرغبون في تحصيل ما لا يعتقدون حرمانهم منه ، وما لا يفكرون أنهم في حاجة إليه . وهؤلاء يبذلون جهداً فلسفياً ، وعندهم الرغبة في المعرفة ، ويكونون في حالة وسط بين العلم والجهل والحب واحد منهم . ومع ذلك فإن المعرفة من بين الأشياء الجميلة ، وأنه نسبياً يكون الحب حياً للجمال ، فالحب يكون إذن من حيث أصله صديقاً للحكمة وهو فيلسوف .

هذه هي طبيعة الحب وهذه هي ماهيته .

٢٠ - ينبغي الآن أن نتساءل عن آثار الحب وأن نسأل أنفسنا : ما هو دور الحب في الحياة البشرية ؟ ومن الواضح جداً أن هذا التحديد لدور الحب سيؤدي بنا إلى فهم أحسن لطبيعته .

٢١ - أ - سوف نبدأ بهذا البحث من وجهة نظر عامة تماماً ، وبطريقة تكشف لنا عن صيغة سوف نوضح فيما بعد تطبيقاتها .

١ - تستخدم كلمة "حب" ، عادة في معنى خاص ، إنها تنطبق فقط على حب الأشياء الجميلة . ولكن معنى هذه الكلمة أكثر اتساعاً ، ومنها كلمات نستخدمها لكي نشير إلى الشعر والشعراء . ومع ذلك فعناها الكلى الخاص بها أنها تحتوي على كل علة بواسطتها ينتقل كل شيء منها يكن من العدم إلى الوجود . ويتبع ذلك المعنى كل الأفعال المتعلقة بكل الفنون ، والصناع الذين ينفذون هذه الأفعال . وبالمثل ليس الحب هو البحث عن الذات وليس - كما يقال - هو البحث عن النصف الآخر لذاتنا ، لأنه يمكن ألا يكون في ذلك شيء طيب . ومثل هذا التعريف ضيق ولا يذكر لنا ما هو الحب عموماً . وسيكون لدينا على العكس تعريف كاف ، إذا سمينا حبا كل رغبة في الأشياء الطيبة وفي السعادة في أى اتجاه تكون ، سواء أكانت رغبة في كسب المال عن طريق الأعمال ، أو الميل إلى التمارين البدنية ، أو الرغبة في المعرفة . ومع ذلك فنحن لا نستخدم عادة كلمات الحب والمحبة . وإذا ما تساءلنا ماذا يحب ، ذلك : الذي يحب الأشياء الطيبة ، وأنه يمتلكها ، دائماً ، وإذا لممتلكها ، ماذا سيحدث له بذلك ؟ سوف يحدث له أن يكون سعيداً . إنه إذن بامتلاك الطيب يكون السعداء سعداء ، ولا جدوى أن نتساءل بعد ذلك : لماذا هذا الذي يريد أن يكون سعيداً يريد ذلك ؟ سوف نعرف الحب إذن في أوسع معناه بالقول بأنه الرغبة - وهي مشتركة عند جميع الناس - في الإمتلاك الدائم للطيب .

٢٢ - ب - ولكن لننظر الآن في المعنى الخامس لكلمة حب : في هذا المعنى الأضيق يكون الحب حبا للجمال ، ونحن نتساءل ، ماذا يحب ذلك الذى يحب الاشياء الجميلة ؟ إنه يحب أن يمتلكها ، وإذا ما إمتلكها ، ماذا يحدث له من ذلك ؟ لقد بدأ هذا السؤال في مبدأ الامر محيرا تماما ، ولكن من الممكن الآن أن ندرك من أى ناحية ينبغي الإجابة عليه . وكما فعلنا منذ قليل فيما يختص بالحب عموما ، فسوف نحدد الهدف الأخير من الحب ، مفهومنا في منناه الضيق وهو المعنى المعتاد ، وهكذا سوف نستطيع أن نعرف وظيفته في حياتنا . والآن نقول : إن الحب هو الانجذاب في الجمال تبعا للجسم وتبعا للروح .

٢٣ - يجب الآن أن نوسع هذه الصيغة التى تبدو غامضة لأول وهلة ونبين أى الآثار تظهر بصورة عامة وظيفه الحب .

١ - سوف نشير أولا إلى ظروف هذه الوظيفة . هناك بالنسبة لجميع الرجال إخصاب من ناحية الجسم ومن ناحية الروح ، وعندما نصل إلى سن معينة من نمونا البدنى والروحى ، فإن طبيعتنا تطلب الإنجاب . ولكنها لا تستطيع ذلك فى القبح ، وعلى العكس تستطيع ذلك فى الجمال . وهذه الخصوبة وذلك الإنجاب هما شيآن الهيان لأنهما يدخلان فى الحيوان الفانى مبدأ الخلود . ومن المستحيل إذن أن يحدثا ، حيث يكون تنافر ، لأن هناك بين القبح والالهى نشازا ، وبالعكس هناك توافق بين الجمال والإلهى . إن الجمال بالنسبة لكل جيل هو بوجه عام المطالع على أسرار المصير والعامل على الخلاص ، ولذلك عندما يقترب الكائن المخصب من الجمال يكون حينئذ منشرحا ، وهذا الإنشراح يجعله منتعشا ، فينجب وينتج . وبالعكس عندما يقترب من القبح ، يصير وجهه كئيبا ، ويمتلئ حزنا ، وينكش وينطوى على نفسه ولا ينجب ، ولكن باحتفاظه فى ذاته بدليل الإخصاب ، فإنه يحمل عبئه بعناء ، ومن هنا تأتى عند هذا الذى

يكون مخلصا ، ويفيض رغبة ، إثارات الشهوة التي تبهيمه قريبا من الجمال لأن الموضوع الذي يحل به هذا الجمال ، يمكن أن يضع نهاية لآلامه التي هي نتيجة لقوة إخصابه . والخلاصة أن الحب ليس هو في الحقيقة حب الجمال ، ولكنه كما قلنا أنفسا ، حب التوالد في الجمال ؛ فالحب هو في الواقع حب التملك الدائم للطيب ومن جهة أخرى إن الإيجاب والانتاج في أية صورة تكون بإمكانها هي فقط أن تمنح الكائن الفاني الدوام والخلود. فالحب إذن هو بالضرورة الرغبة في الخلود.

٢٤ - ب - إن الأفكار التي يتضمنها هذا المرض توضح وتمحص بمد ذلك بأمثلة . فالأمرية لم تلتق منذ البداية بالإنسان عن طريق الجسد . والوصف العام لهدف الحب يبرر بما نرى من نتائج عند جميع الحيوانات ؛ ففي جميع أفعالها المرتبطة بالحب وتربية الصغار ، تتضح جهد الطبيعة الفانية لكي تعود بقدر ما تستطيع ، خالدة باقية . وهي تستطيع ذلك فقط لأنها تستطيع دائما الكائن القديم بكائن جديد . وفي الحقيقة إننا نقول عن كل حيوان مفرد : أنه هو ذاته في حياته وفي وجوده . ونقول عن إنسان ما : إنه هو نفس الإنسان منذ طفولته ، حتى اللحظة التي يصير فيها كهلا ، مع أن أجزاءه المتكاملة لا تبقى مع ذلك بذاتها ولا تنفك عن التجدد في بعض منها ، بينما يموت منها البعض الآخر في شعره وفي لحمه وفي عظامه وفي دمه ، وباختصار في جسده كله . وهناك ملاحظة موضوعها في الحقيقة غريب عن الموضوع الأول ولكنها تضاف إلى هذا البرهان وهو أنه ليس فقط في الجسد يعم هذا العمل الدائب للتجدد ، ولكن في النفس أيضا ؛ ففي طرائق حياة النفس وعاداتها وأفكارها ورغباتها وأفراحها وآلامها ومخاوفها ليس فيها ما يبقى دائما بذاته عند كل فرد ، ولكن كل واحد من هذه الأشياء يولد ويموت بدورته ، وهذا ينطبق أيضا على معارفنا ، فليس هناك فقط معارف تولد ، بينما تموت أخرى ، بحيث أننا لا تبقى أبدا كما نحن في مجال معارفنا

ولكن كل منها على حدة يخضع لنفس هذا القانون . وأن ما نطلق عليه «دراسة» يرتبط بتلك الحقيقة ١ بأن معرفتها قد تذهب وإلا فما هو النسيان في الواقع ، إذا لم يكن هروب المعرفة ؟ إن الدراسة تأتي حين تذهب المعرفة لتنشئ معرفة جديدة، بدلا من تلك التي ذهبت وهكذا تحفظ هذه المعرفة بأن تضاف إليها تطابقا ظاهريا . وتقودنا النتيجة إلى الصيغة التي بها تعرف باختصار الوظيفة الخاصة بالحب وغايته هو الانتاج لكونه الوسيلة الوحيدة التي يملكها الحيوان الفاني ليشترك في الخلود .

٢٥ - ٦ - إن التصور العام للحب سوف يفحص الآن في صورة أخرى هي الإنجاب ١ فيما يختص بالروح وسوف تسير البرهنة بنفس الطريقة ؛ فالظواهر التي علينا تفسيرها تعرض أولا ، ثم نذكر المبدأ العام ، أعني غاية الحب وهو الخلود . وأخيرا ومن هذا المبدأ يستخلص تفسير الوقائع . فالتناس تستحوذ عليهم الرغبة في الشهرة وأن يتركوا بعدهم في ذكراة أقرانهم مجداً باقيا ، ولأجل هذه الذكرى ولأجلها أكثر من أبنائهم يكونون على استعداد للتضحية بثرواتهم وراحتهم وحياتهم ذاتها . إنهم لا يلتفتون نحو النساء مثل أولئك الذين هم ذوو إخصاب من ناحية الجسد . إنهم لا يتصورون أنهم سوف يبلغون خلود الذكر بإنجاب الأبناء ولكنهم كأناس الهيين حقا ذوو إخصاب من ناحية النفس وعندما تأتي فرصة الإنجاب والإنتاج فإنهم يبحثون هنا وهناك عن الجمال الذي فيه يستطيعون الإنجاب ، لأنهم لا يفعلون ذلك أبداً في القبح ، ومع ذلك فإن قوتهم المخصصة تمارس في النفس أكثر منها في الجسد . والأشياء تختص النفس بامتلاك بذورها وتجعلها تؤتي الثمار ، هي مثل الحكمة ، وكل نوع من الفضيلة بوجه عام ، ولكن بصفة خاصة الاعتدال ، والعدالة التي هي بالنسبة لإرادة الدول والدائلات أجمل صورة للحكمة . ومن بين الرجال المتميزين

يكون المبدعون ومن بين الصانع أنفسهم أولئك الذين يطلق عليهم المخترعون وليس يعنى ذلك أن الذى يكون مخصبا من ناحية الروح لن يحب الأجسام الجميلة، بل إنه يحبها ويفضلها عن الأجسام القبيحة . وعندما يجد فيها نفسا جميلة ونبيلة وذات أصل طيب ، يشعر نحوها بارتباط قوى . والرجل الذى تتلاقى فيه هذه المجموعة تفيض نفسه بمئة-الات كثيرة عن الفضيلة ، عما ينبغى أن يكون رجل الخير ، وعما ينبغى أن يشغل به ، وأخيراً فإنه يقوم بتعليمه ، وفى الواقع بالاتصال بالشيء الجميل وبالتردد عليه تولد البراعم المخصصة التى كان يحملها فى ذاته منذ عهد طويل، وسواء أكان حاضرا أم غائبا فإنه يغذى هذا التاج المشترك مع جيليه ، بحيث أن الاثنين يكونان أحدهما نحو الآخر اتحاداً أعمق من ذلك الذى يتم بانجاب الأبناء عن طريق الجسد ، وتكون صداقتها أقوى بكثير لأن ارتباطها بهما أبناء أكثر جمالا وأشد خلودا ، وليس هناك إنسان لا يفضل مثل هؤلاء الأبناء عن أبناء الرجال لأنهم يكونهم عالدين يحققون لأولئك الذين يخلفونهم الخلود الشخصى لذكراهم ، والأمثلة على ذلك كبار الشعراء مثل هوميروس وهزيود ، وكبار المشرعين ليكورج وسولون .

٢٦ - ولكن كل ما قيل حتى الآن لا يمثل إلا مرحلة نحو اتمام التكرس للوصول إلى أسرار الحب ونحو التأمل الأسمى . وليس مؤكدا أن ذلك الذى صعد ، كما ينبغى ، درج هذا الاعداد أن يكون مهيأ لهذا الاطلاع . وينبغى إذن أن نحدد مبدئيا هذا الدرج المتابع الذى يجب صعوده بطريقة مستمرة مثل درج السلم . مع ملاحظة ما يكون فى كل واحد منها ، إعدادا لأجل الكشف الأخير . وفى الجزء الأول من هذا العرض ، يعرّد أفلاطون ولكن بدقة أعظم ومنهج أدق . إلى ما رده من قبل (ص ٢٠٨ ج - ٢٠٩ هـ) ولا نجد هنا إشارة جديدة عن طبيعة الحب .

٢٧ - ١ - والمرحلة الأولى للبريد أو لمن يريد تكريس نفسه للحب ينبغي أن تكون ، منذ شبابه في اتجاه نحو الأجسام الجميلة ، وهو لن يحبها إلا ككل في أول الأمر ويسعى أن يقول في هذا الشيء أقوالاً عذبة ، ولكنه سوف يتبنى فيما بعد أن الجمال الذي يكون في جسم ما هو أخ (صنو) للجمال في جميع الأجسام الأخرى ، وأنه إذا كان علينا أن نبحث عن الجمال في صورته التشكيلية ، فإنه يكون حماقة كبرى ألا نربط الحب إلا بجسم جميل واحد دون ملاحظة أن الجمال البدني واحد ، وهو بذاته في جميع الأجسام .

٢٨ - ب - وعندما يصعد إلى الدرج الثاني يدرك جمال النفس الذي هو عظم قيمة من جمال الجسم ، وتبعا لذلك إذا لاقى نفساً موهوبة ، ولو كانت على حظ قليل من الجمال ، فإنه يقنع بها ويصير عاشقاً لها . ويبدل قصارى جهده لينتج فيها مقالات ترد الشباب خيراً عما كانوا .

٢٩ - ج - وسوف تنهياً للبريد بالضرورة أن ينظر إلى الجمال في الأعمال وفي القوانين وهنا أيضاً سوف يدرك أن الجمال فيها لا تتغير طبيعته ، ومرة أخرى يدرك أن جمال الأجسام ذو قيمة ضئيلة في ذاته .

٣٠ - د - وبعد رؤية كل هذه الأعمال يجب أن يوجهه الرائد ذهن تليذه نحو العلوم ويجعله يرى هنا أيضاً جمالا مشتركاً بين كل العلوم . وهكذا يتخلص شيئاً فشيئاً من عبوديته تجاه الجمال الفردي ، سواء أكان الأمر متعلقاً بحب طفل جميل وحيد ، أو رجل واحد أو حب عمل واحد ، ولا يبقى يائساً وملئاً بالأخطاء المحدودة . ولكن عندما يتجه نظره نحو محيط الجمال الفسيح ، غارقاً في التأمل ، فإنه على العكس يبدع الكثير من الأحاديث الجميلة الرائعة ، وتتفتح تأملاته في وحي فياض نحو الحكمة .

٣١ - هـ - ولكن ما نحن قد بلغنا المرحلة الأسمى والأثر الأخير للحب

المنظم تنظيماً دقيقاً . فإن الذى يكون قد شب وقوى فى تلك المناطق الدنيا ،
ويطلع على الأسرار ينتهى إلى تحصيل علم مبین وهو علم الجمال ذاته . وحينئذ
يصل إلى الغاية . ذلك أن رائده قاده فى أسرار الحب إلى النقطة التى بلغناها .
وبعد أن يتأمل الأشياء الجميلة خلال صعوده المستمر الذى وصفناه يبلغ الآن
غاية الكشف عن أسرار الحب ، ويلج فجأة جمالا من طبيعة تثير الإعجاب ،
وهو الجمال الذى لأجله تمت كل الأعمال السابقة . وهذا الجمال سرمدى لا
يخضع لليلاد أو الهلاك ولا للنمو أو النقصان . وهو ليس جميلا فى أحد أجزائه
وقيحاً فى الآخر ، وليس جميلا الآن وغير جميل فى لحظة أخرى ، وجميلا فى
ارتباطه بشئ وقيحاً بارتباطه بشئ آخر ، جميلا ما وقيحاً هناك ، ولن
يبدو أنه عار من الجمال الحسى والجسدى ، ولا من جمال الأحاديث والعلوم ،
وهو ليس موجوداً فى شئ آخر : فى الأرض أو السماء ، ولكنه يكون ذاته
وفى ذاته وبذاته فى وحدة صورته وخلودها ، وتكون كل الأشياء الأخرى
الجميلة جميلة لأنها تشارك فى هذه الحقيقة السامية . ولكن هذه المشاركة تتم
بحيث أن للتوالد أو إفناء تلك الأشياء الأخرى لا يؤثر فى الحقيقة المجردة
لا بالزيادة ولا بالنقصان ولا بأى تغيير مهما يكن . وأنه فى تلك اللحظة فقط
التي تتاح فيها الإنسان أن يتأمل الجميل فى ذاته ، تكون الحياة جسيمة حقاً
أن يحياها إذا كانت هناك حياة . ولاقية إلى جانب هذا الجمال لاى جمال
آخر ، وبالأخص الجمال الجسدى . والإنسان الذى وهب تأمل الجميل ذاته
على هذا النحو فى استقلاله وفى صفاته دىن خلط ، ولم يلمح بذات الحس
أو الألوان البشرية أو كل تلك الميزات الفانية — وباختصار يتأمل الجمال
الإلهى ذاته فى وحدة صورته وبالعين التى يتجلى لها — الذى يستطيع أخيراً

أن يتحد بها ، إنه هو الذى لا يحيا بالتأكيد حياة تعسة ، إنه وحده يستطيع أن
يتبع لا صوراً للفضيلة لأنه لا يرتبط بصورة ، ولكن بالفضائل الحقّة ، لأنه
توصل إلى الحقيقة ذاتها. وأخيراً إن ذلك الذى يوجد الفضيلة الحقّة والذى يغذيها
هو الذى تختصه الآلهة بالصدقة ، وإنه إذا ان هناك إنسان فى هذا العالم ،
جديراً بالخلود ، فإنه هو ذلك الإنسان بالتأكيد .

٣ — فيدروس

٣٢ — إتنا نعرف الملابس التي أدت بسقراط أن يتحدث عن الحب في فيدروس . ذلك أن فيدروس جاء ليقرأ عليه خطبة حاول فيها ليسياس أن يثبت أنه من الأفضل أن يعطف الإنسان على ذلك الذي لا يحب . أكثر من ذلك الذي يكون محبا . ولكن سقراط لم يشارك فيدروس في إعجابه ، بل إنه تباهى بقدرته على إلقاء خطبة في الموضوع نفسه لا تكون أقل شأنا من خطبة ليسياس ، فألح عليه فيدروس أن يفعل ؛ وانتهى الأمر بسقراط إلى الإستجابة لإلحاحه .

٣٣ — الخطاب الاول لسقراط :

كان الموضوع ، تبعا للتقليد ، هو بذاته الذي كان ليزياس قد اختاره وقال سقراط : ولكن هناك في كل مسألة التزام أولى لمن يريدون مناقشتها بحكمة ، وهو معرفة الشيء الذي يناقش ، وإلا سوف نخطيء بالضرورة في كل شيء . فإن معظم الناس لا يتبينون أنهم يجهلون جوهر كل شيء . وعلى ذلك كمالوأنهم يعرفون ، فإنهم يهملون أن يتفقوا مع مخاطبيهم ، وهكذا يذهبون تبعا لذلك ثمن رعونتهم ؛ لأنهم لا يتفاهمون لا مع أنفسهم ولا بعضهم مع البعض الآخر . (وهو الخطأ الذي وقع فيه ليسياس) . وسوف نبدأ إذن بالإتفاق على تعريف للحب : ما هو ؟ وما وظيفته ؟ وبعد أن نضع هذا التعريف سوف لا يغيب عن أنظارنا ، وسوف نعود إليه دائما في المناقشة التي ستدور حول السؤال عما إذا كان الحب مفيداً أم ضاراً .

٣٤ — إن الحب عبارة عن رغبة وهذا أمر واضح عند جميع الناس . وإن ما نعرفه أيضا أنه يمكن للإنسان من ناحية أخرى أن تكون لديه

الرغبة فى الأشياء الجميلة دون أن يحب . فبأى علامة سوف نميز إذن الإنسان الذى يحب من ذلك الذى لا يحب ؟ ينبغى الآن أن نفكر أنه لدى كل منا يوجد نوعان من المبادئ . توجهنا وتقودنا ، ونحن نتبعها حينما تقودنا : إحداهما داخلى فطرى هو الرغبة فى اللذات ، والإخر مكتسب ، هو حكم أو رأى مصحوب باتجاه نحو ما نراه الأفضل . وهذان المبدأان فينا يكونان تارة متفقين وتارة متنافرين . وفى هذه الحالة ينتصر أحدهما تارة والآخر تارة أخرى . وعندما يكون الحكم هو الذى يقودنا بطريقه معقولة إلى الأفضل ، وينتصر ، فإن هذا النصر نسميه الاعتدال أو الاتزان وبالعكس إذا كانت الشهوة هى التى تسيرنا بطريقة غير معقولة إلى اللذات ويتم لها فى أنفسنا التقدم على مفهوم الأفضل ، فإننا نسمى هذا التقدم الإفراط ولكن للإفراط أشكال وأسماء كثيرة : رغبة مفرطة فى الطعام أو الشراهة ، رغبة مفرطة فى الشراء أو السكر . وعندما تتجه الرغبة الجامحة التى تتغلب على الحكم أو الرأى الذى يقودنا نحو ما هو مستقيم ، نحو الملذات التى يقدمها الجمال وبكل الرغبات القرية منها نحو جمال الأجسام ، حينئذ تأخذ إسمها ، وقد تأكدت قوتها من غلبة إندفاعها ، من هذه القوة ذاتها ونسميها الحب أو العشق أو الأيروس .

٣٥ — بعد أن قلنا ما هو موضوع المناقشة وعرفناه ، علينا أن ننظر الآن ، دون إغفال هذا التعريف ، أى المزايا وأى المساوىء يمكن أن تتيح بالنسبة للحبوب ، من محبته لذلك الذى يحبه أو لا يحبه . إن تكوين الخطبة واضح تماماً فى هذا الجزء كما هو فى الأجزاء الأخرى وكل فقرة موضحة تماماً ويعاد ترتيبها عند نهايتها بوضوح كبير بمتابعة نظام معكوس لأقسامها . إن ذلك الذى يسيطر على الرغبة والذى يكون عبداً للذة مبوف يعمل دائماً على أن يخفض روحياً من قيمة محبوبه خشية أن يبدو هو أدنى منزلة منه ويبعد عنه كل ما من شأنه أن يهله

أفضل منه وبصفة خاصة الاشتغال بالفلسفة . وكذلك فيما يختص بجسم محبوبه فهو يفضل رقيقاً محشأً . وإذا ما نظرنا الآن في تأثير الحب على حالة المحبوب وثروته ، فانا نراه يتمناه محروماً ما أمكن من كل صداقة يمكن أن تصرفه عن حبه ، ومن كل مال يمكن أن يجعله مستقلاً عنه . وعلاوة على ذلك إن الإتصال بالحب ضار ولن تعوض أية لذة أى أثر طيب في المحبوب ، لأن المحب ليس مريحا ولا محتملاً في علاقاته اليومية . ثم هو لا يوافق على زواج محبوبه ، ويغض أشد الغضب أن يكون له نسل أو أولاد أو بيت يأوى إليه . وأخيراً عندما تنطفئ جذوة عاطفته ، يبدو عارياً من الوفاء ، وعندما يغلب عنده العقل والاعتدال ويحل مكان الحب والنشوة أو الهوس ، يصير رجلاً آخر ، وينسى كل ما كانت العاطفة قد أعطته من عود . ومن الخير إذن باختصار الاضغاء إلى ذلك الذى لا يحب لأن حب المحب ليست صداقة لطيفة ، ولكن شهوة مادية تسعى للشباع . فالمحب يحب محبوبه كما تحب الذئاب الخراف .

٢٦ — ويرى فيدروس أن هذه الخطابة تستدعى جزءاً آخر هو مدح إنسان بدون حب . ولكن سقراط يدفع عن نفسه في سخرية الرغبة في القيام بذلك ، لأنه إذا كانت لهجته في اللوم بلغة حد الإفراط في المديح ، فماذا يكون أمره في الثناء ؟ وأراد سقراط الانصراف ومقاومة الحاح فيدروس الذى يسعى إلى الحديث ، عندما أحس فجأة بذلك الانذار الإلهى الذى ينذره عادة ويتملكه في اللحظة التى يكون فيها على وشك اتخاذ قرار . فقد ظن أنه يستمع إلى صوت يمنعه عن الانصراف قبل أن يكفر عن سيئة ارتكبها . وإن موهبته كعريف أتاحت له أن يعرف ما هى هذه السيئة . إن خطبة لسياس والخطبة التى دفعه فيدروس إلى إلقائها هما خطبتان متسمتان بالكفر . إنهما قد أهانتا الحب الذى هو

ابن افروديت والذي هو ذاته إله . وإن ما يهمه إذن أن تقدم لإله الحب أنشودة تكفيراً عن خطبته الأخيرة .

٣٧ - الخطبة الثانية لسقراط :

١ - في مبدأ الأمر هب سقراط بقوة ضد تلك الفكرة الزائفة التي تقول إن المحب الموله ينبغي ألا يفضل لأنه يكون في هوس . وينبغي أن يثبت أن الهوس مرضى ، بل بالعكس أعظم الخير يأتينا عن طريق هوس من وحي الآلهة . ويوجد منها عدة أشكال :

أ - هوس العرافات . وهن عاجزات عن تقديم أقل شيء من الخير للناس عندما يكن في تمام وعيهم . ولكنهن يقدمن لهم ، عندما يفيض بهن الوحي السماوي ، أعظم الخدمات بأن يتنبأن لهم بالمستقبل وإن الكلبة (اليونانية) التي تعنى العرافة ليست في آخر الأمر إلا تحريفاً سخيفاً لكلمة هوس ، وقد تغلب في التنبؤ على فني العرافة الذي به يجبر الناس على إجلال الإستبدلال محل الوحي ، كما أن الهوس الذي يأتي من الآلهة أسمى من حكمة البشر .

ب - وفي مرات أخرى أوجد الهوس المستوحى من الإلهة ممارسات دينية من شأنها أن تحصل على رحمة السماء خلال النوائب الكبرى .

ج - ونوع آخر من الامتلاك ومن الهوس عبارة عن الوحي الشعري الذي لا يمكن أن يحل محله الفن المتعقل الحكيم .

و - وأخيراً يجب أن ندخل في الاعتبار هوس الحب ذاتها بكونه أيضاً هبة إلهية . ولكن في اللحظة التي أخذ سقراط يتحدث عنها ، توقف ليعرض بعض آرائه عن النفس اللازمة لتحقيق خطته . ولم يعد إلى التكلم عن هوس الحب إلا فيما بعد .

٣٨ — وراح سقراط إذن يدرس طبيعة النفس الإلهية والإنسانية ويحدد خواصها ووظائفها .

١ — إن نقطة البداية في هذا العرض هي هذا المبدأ . إن كل نفس خالدة .
١ — يثبت سقراط في مبدأ الأمر أن كل ما يتحرك بذاته ، فهو خالد . إن كل ما هو في حركة دائمة هو في الواقع غير فان . ولكن إن ما يعطى الحركة لشيء آخر ، ويكون في نفس الوقت متحركا بشيء آخر يتوقف عن الحياة . عندما يتوقف عن الحركة . وفي الحقيقة إن الشيء الوحيد الذي يتحرك بذاته ، ولا يمكن أن يتخلص من ماهيته الذاتية . يكون بالنسبة لكل ما يتحرك المصدر والأساس للحركة .

ب — ولكن المبدأ (مبدأ الوجود) غير حادث لأن كل ما هو حادث إنما يحدث بالضرورة عن مبدأ ، ولكن من الضروري أيضا ألا يكون المبدأ حادثا ، إذن لو جاز أن يتولد المبدأ أو يحدث من شيء آخر ، لجاز أن يتولد من شيء ما لا يكون مبدأ ، حيث أنه هو المبدأ . وهذا فرض فاسد .

ح — ولكن حيث أن المبدأ غير حادث ، فهو أيضا غير فاسد لانه إذا فرضنا أن ماهية المبدأ . فسدت فمن جهة لن يمكن أن يوجد ثانية ، ولا شيء آخر يمكن أن يتولد من هذه الماهية الذي لم يعد ماهية لمبدأ ما ، إذا كان حقا على الأقل ، أن كل شيء يجب أن يتولد عن مبدأ .

٢ — والآن وقد ثبت أن ما يتحرك بذاته لا يفتنى ، فإن يتردد أحد بعد في إثبات أن ماهية النفس وتصورها هي الحركة الذاتية . لأن كل جسم يتلقى حركته من الخارج لا نفس له الواقع ، وعلى العكس إن كل جسم يجد في ذاته المبدأ الداخلي للحركة يملك نفسا . طالما أن طبيعة النفس هي كما سبق أن

ذكرنا . وعلى ذلك إذا كان من الحق أن ما يتحرك بذاته لا يكون شيئا غير النفس ، فمن الضروري أن يترتب على هذا أن النفس هي شيء غير متولدة وغير حادثة وخائدة .

٢٩ - يمكن الآن أن نتحدث عن فكرة (مثال) النفس . وحيث أنه ليس لدينا علم إلهي وقوة تهيم للفكر التفسيرات الطويلة التي تناسب المقام فلا يمكن القول ما هي النفس ، وعلاينا أن نقنع بالقول بأي شيء تشابهه ، وهي طريقة متواضعة ولكنها مطابقة ، في هذه المسألة ، للعلم الإنساني .

٤٠ - سوف نقول إذن إنه يجب مقارنة النفس بقوى جوادى عربية مجنحين متحدنين طبيعيا وسائقها . وبالنسبة لنفوس الآلهة فخيولها وسائقوها جميعهم طيرون ومن سلالة طيبة . وعلى العكس يكون تركيب النفوس الأخرى مختلطا . وعلى هذا النحو لدينا نحن يكون الثامن القائد في مبدأ الأمر سائقا لجوادين مقترنين معا ، ويكون أحد الجوادين جميلا وطيبا ومكونا من أجزاء هي بذاتها جميلة وطيبة ويكون الآخر مكونا من عناصر مضادة ، ويكون هو بذاته مخالفا بطبيعته للسابق . ولذلك يكون عمل السائق صعبا وشاقا بالنسبة لنا .

٤١ - والآن إذن ينبغي بذل الجهد لنقول من أين يأتي ، عند الكائن الحي ، التمييز بين الفاني والخالد . وإذا أخذنا النفس في عموميتها ، فأنها تعنى بجملة الكائن الجامد ، ثم تنطلق فتجوب السماء كلها متخذة هنا وهناك صوراً مختلفة . وطالما هي صحيحة ومحتفظة بأجنحتها ، فهي تحلق في المناطق العليا وتدير وتنظم العالم أجمع . ولكن عندما تفقد ريشها ، فإنها تنقاد على العكس حتى ترتبط بشيء جامد وتستقر فيه فيما بعد ، وتختص بحسم أرضي يبدو أنه يتحرك بذاته ولكنه يتحرك بسبب القوة المحركة التي تختص بالنفس . ثم نعطي لاسم الحيء لمجموع

النفس والجسم الذى لحق بها ، وعلاوة على ذلك يأخذ تسمية الفانى . أما عن الخالد فلا نستطيع أن نفسر اسمه - أى الخلود . بائى تعريف معقول ، ولكن من حيث أننا عاجزون عن رؤيته وعن ادراكه بطريقة كافية ، فإننا نتخيل الإله كأنه كائن خالد له نفس وله أيضا جسم ولكنهما متحدان طبيعيا بالخلود كله .

٤٢ - ولنتظر الآن فى علة سقوط النفس عندما تفقد اجنحتها :

١ - أن الخاصية الطبيعية للأجنحة هى أن ترفع ما هو ثقيل وتجهله يتجه نحو المناطق العليا حيث يسكن الآلهة . وليس هناك من شىء - بين كل ما هو بدنى - يشارك فى الإلهى بدرجة عالية مثل الأجنحة . ولكن الإلهى هو الذى يكون جميلا وحكيما وخيرا ويختص بكل الخلال الممثلة ولذلك فهو الذى يغذى وينمى فرق كل شىء أجنحة النفس . وعلى العكس يمكن فى القبح وفى الخبث وفى كل الصفات المخالفة للسابقة علة الفساد والهلاك بالنسبة للأجنحة .

٤٣ - وهكذا يتقدم الرئيس الأعلى زيوس يقود فى السماء جياده المجنحة يوجه كل الأشياء ويعنى بالكل ويتبعه جيش من الآلهة ومن الجن منتظمة فى إحدى عشرة فرقة . أما هسيتا فتبقى وحدها فى منزل الآلهة . أما الآلهات الأخريات اللاتى يصطففن وعددهن اثنا عشر ، فكل واحدة فى مركزها تقود وتتقدم الفرقة التى ترأسها . ويتقدم فى إثرهن من يريد ويستطيع أن يتبعهن ، لأن الحسد لا محل له عند فريق الآلهة . ولكن عندما يتوجهن إلى المأدبة التى يجب أن يأخذ كل منهم بنصيب منها ، فإنهم يبلغون أولا المناطق الوعرة التى تقع تحت النقطة العليا من العقبة السماوية وتكمل عربات الخالدين الذين يسهل عليهم القيادة دون أن يفقدوا توازنهم ، هذه المرحلة بسهولة . وعلى العكس لا يقوم بها

الآخرون إلا بمشقة لأن أحد الجياد الذى يكون من طبيعة خيثة يجنح وينحى نحو الأرض ويتأقل إلا أن يكون قد دربه حوذيّه من قبل تدريباً حسناً .

٤٤ - هنا يكون موضع آخر الاختبارات والكفاح المفروض على النفس لأن النفوس التى يسميها خالدة عندما تبلغ قمة الذبّة السماوية تنفذ من الجانب الآخر وتقف على ظهر هذه القبة . وحينئذ تستقر هناك ، فإن حركتها الدائرة تغلبها فتأمل الأشياء الخارجة عن السماء .

٤٥ - ولم يتسن أبدا لأحد من شعرائنا فى هذه الدنيا أن يتغنى بالمسكان الذى يقع فوق السماء وإن يتغنى به أحد أحد كما ينبغي . ومع ذلك فما كم ما يكونه هذا المكان ، لأنه ينبغي قول الحقيقة وبصفة خاصة عندما نتكلم عن الحقيقة . إن الجوهر الحقيقى الذى لا لون له ولا شكل ، والموجود حقيقة والذى لا يمكن أن يراه إلا قائد النفس أى العقل ، والذى يمكن حوله العلم الحقيقى . إن هذا الجوهر الحقيقى يحل بذلك المسكان . ولذلك فإن فكر الآلهة الذى يتغذى دون شائبة من العمد والعلم - وكذلك فكر كل نفس تغنى بأن تنال ما يناسبها من الغذاء وتسعد بالتوصل إلى الحقيقة فترة من الزمان فإن هذا الفكر يبهج لهذا المشهد ويتغذى حينئذ من تطلعه إلى الحق ويمجد فيه لذة إلى أن تعود مرة أخرى إلى نقطة البدء التى بدأت منها دورتها وتتعلق أنظاره فى هذه الدورة بالعدل فى ذاته ، والمعرفة التى لا يصيبها تغير ولا المعرفة التى تتعدد مع الموضوعات المختلفة التى نطلق عليها اسم الموجودات ، ولكنها المعرفة التى يكون موضوعها الموجود فى ذاته . وبعد أن يتأمل أيضا كل الحقائق المجردة الأخرى ويبدأ أن يتغذى منها ، فإن فكر النفس يغوص من جديد داخل السما ويعود إلى مقره ، وعندما يصل إلى هناك فإن السائق يحل جياده ويقدم لهم طعام الآلهة ويصب لهم رحيق الآلهة .

٤٦ - هذا يكفي عن حياة الآلهة . أما عن النفوس الأخرى فإن النفس التي تتبع الآلهة على خير وجه والتي تشبهها بصورة أكبر ، فإن حوذها يرفع رأسه نحو المنطقة الخارجية من السماء ويندفع في حركة دائرية ، وقد سببت لها الجياد الاضطراب ، وكان شاقا عليها التطلع إلى الحقائق . وهناك نجد إحداها ترتفع تارة وتسقط تارة أخرى ، وجيادها المندفعة لا تنقاد لها وإذا ما لمحت بعض الحقائق ، فهناك أخرى لا تراها . وأما بالنسبة للنفوس الأخرى التي ترغب بحرارة الوصول إلى المناطق العليا ، فإنها تتبع الطريق هي أيضا ، ولكنها عاجزة عن الغوص في الحركة التي تحملها جميعها معا ، فتطأها الأقدام وتقع بعضها على البعض الآخر ، وتحدث جلبة وكفاحا وجهدا يائسا ، وهنا تصاب كثير من النفوس بالعجز بسبب رعونة السائق وكثير منها يفقد ريشا كثيرا ، ويحل لها جميعا ألم عظيم ، فتصرف عن التطلع إلى الحقائق ، وتأنى عنها ، وعندما تبتدئ لن يكون لديها من طعام إلا الظن . أما سر العجلة التي تكون عليها لاكتشاف المكان الذي يقع فيه سهل الحقيقة ، فهو أن المرعى الذي يناسب الجزء الأفضل من النفس يأتي من هذا المرعى العلوى وأن مادة الاجنحة التي تكسب النفس خفتها فلا يوجد غذاؤها إلا هناك .

٤٧ - إن قانون ادرستى Adrastée يقضى بأن كل نفس تتطلع بأنظارها نحو إحدى الحقائق الصحيحة بصحبة نفوس الآلهة ، لن تعرف الألم حتى الدورة التالية ، وحتى إذا ما تحقق لها بصفة دائمة مثل هذا التأمل فإنها تعفى دائما من العذاب . ولكن عند ما لا ترى النفس بأنها عاجزة عن متابعة الآلهة ، الحقيقة ، أى عندما يسوء حظها ، فإنها تتغذى وتمتلئ بالنسيان والشر (الخبث) ، وهكذا تثقل وتفقد اجنحتها وتسقط على الأرض . وهنا يقضى هذا القانون أن

النفس التى نحن بصددھا ، لا تحمل الحياة إلى أى حيوان حين يتوالد على الأرض .

٤٨ - ولكن هذه الاشارات العامة لا تكفى ، ويجب الاشارة إلى نظام التدرج الذى يقوم بين النفوس بعد سقوطها ، وتبعاً لهذا القانون فإن النفس التى تكون قد رأت أكبر عدد من الحقائق فتستقر فى إنسان يحب الحكمة أو الجمال أو يعبد آلهة الشجر والحب والنفس التى تأتى بعد فإنها تكون نفس ملك يحترم القوانين أو مقاتل قوى ، وتكون الثالثة نفس سياسى أو إدارى أو رجل اعمال ، والرابعة نفس رجل يحب التمرينات الرياضية أو الذى يتخصص فى اصلاح الأجسام ، والخامسة فتصلح لحياة عراف أو عابد ، وتناسب السادسة حياة الشاعر أو آخر من الذين يكون فنهـم محاكاة ، والسابعة تناسب الصانع أو الفلاح والثامنة تلائم السفسطائى أو متملق الشعب ، والتاسعة تلائم الطاغية .

٤٩ - إن كل من عاش فى كل هذه الحالات فى حدود العدالة يشارك فى مصير أفضل ، وإذا عاش فى الظلم يكون مصيره أسوأ . ولا تعود أى نفس إلى النقطة التى بدأت منها قبل عشرة آلاف من الأعوام ، ولا تسترد أجنحتها قبل هذا الوقت إلا إذا مارست عبادة صادقة للحكمة أو أحبت الشبان حبا فلسفيا . وعلى العكس فإن مثل هذه النفس تسترد أجنحتها فى الفترة الثالثة من ألف عام إذا ما اختارت ثلاث مرات متوالية نوع الحياة ذاته . وهكذا يمكنها أن تعود إلى مقامها الاصلى بعد ثلاثة آلاف من السنين - أما بالنسبة للنفوس الاخرى فإنها بعد أن تنتهى من وجودها الاول ، فإنها تتقدم للسحاكمة وبعدها كمتها تنطلق بعضها نحو منازل العقوبة التى تقع تحت الأرض حيث تخضع للحكم المعلن . وبينما يحكم على البعض الآخر بأن يرتفع نحو مكان معين من السماء حيث تحيا الحياة التى

تليق بالحياة التي أمضتها في وجودها البشرى. وبعد ألف عام تعود جميعها لتتقاسم وتختار حياة جديدة ، وكل واحدة تختار الحياة التي تفضلها . وفي هذه اللحظة يمكن للنفس البشرية أن تنتقل إلى حياة حيوانية ، وعند خروجها من الحيوان تعود إلى إنسان ، بشرط أن تكون إنسانية من قبل . لأنه ليس في الإمكان أن النفس التي لم تر الحقيقة أبدا تصل إلى الصورة الإنسانية .

٥٠ - ومن المناسب في الواقع أن تتم المعرفة طبقا لما نسميه المثال أى أن تكون النفس قادرة على أن تدرك في وحدة عقلية ما تستخلص من جملة الادراكات الحسية. ولكن هذه الطريقة للمعرفة ليست إلا تذكرا لتلك الحقائق العليا التي شاهدها نفسنا عندما كانت في صفة الآلهة في أطوارها ، وعندما كانت تتطلع من أعلى إلى ما يطلق عليه الآن موجودات كانت ترفع رأسها نحو الحقيقة المطلقة.

٥١ - ولذلك فإنه من الحق أن فكر الفيلسوف وحده يتخذ أجنحة لأنه يتعلق دائماً - ما أمكن - بتذكر تلك الحقائق العليا التي يكون الاتصال بها مصدر ألوهية الإله . وأن من يحسن استخدام مثل هذا التذكر يحصل باستمرار على الاطلاع الكامل على الأسرار ، ويكون وحده كاملاً حقاً فينأى عن المشاغل البشرية ولا يهتم إلا بما هو إلهي . إن الجمهور سيعتبره مجنوناً لا عقل له ولكنه ملهم والجمهور لا يلاحظ هذا .

٥٢ - هنا إذن تنتهى كل تلك الخطبة عن النوع الرابع من الهوس ، وهو يثبت بفضل هذا النوع من الهوس أن من شاهد الجمال الأرضي ويكون لديه تذكرو عن « الجمال الحقيقي » يتخذ أجنحة يحس بها تثبت فيه ويتحرق إلى الطيران بعيداً ، ومع ذلك لا يستطيع . إنه يتطلع بأنظاره كالطائر نحو السماء ،

منصرفا عن الأشياء الأرضية ، ولهذا السبب نعتبره محتوها ، وأنها إذن الصورة
الأفضل من جميع صور الهوس ، في نتائجها وفي مبادئها . لدى ذلك الذى يملكها
ولدى ذلك الذى تنتقل إليه ، وأخيراً أن الذى يحب ويشارك ذلك الهوس يطلق
عليه اسم المحب للأشياء الجميلة .

٥٣ - وفي الواقع ، كما رأينا ، فإن كل نفس إنسانية قد تأملت الحقائق
الصحيحة بفضل طبيعتها ، وإلا فإن هذه النفس لم تكن لتحل بهذا الكائن الحى .
ولكن لم يكن من اليسير أيضا لكل النفس أن تحصل - من تذكر الأشياء
الأرضية على تذكر للحقائق العليا ، ولا لتلك النفس التى لم يتسن لها سوى
أن يحظى بمعرفة أشياء ذلك العالم العلوى لفترة قصيرة ، وأخيرا لم يتيسر
أيضا لتلك التى كان من سوء حظها فى لحظة سقوطها إلى الأرض ، أن تستسلم
للظلم نتيجة مخالطة معينة وأن تنسى على هذا الوجه الأشياء المقدسة التى كانت
قد شاهدها قديما . ولم يبق من النفوس إذن إلا عدد قليل - سعدت واحتفظت
بالتذكر . وعندما تبصر هذه النفوس العالم العلوى يملكها الدهشة ، ولا
تستطيع أن تسيطر على ذاتها ، ذلك لأنها تجهل الاحساس الذى هزها لأنها لم
تصل إلى إدراكه إدراكا متميزا . ذلك أن العدالة والاعتدال ، وكل ما له قيمة
فى النفوس لا تحتفظ بجلالها السماوى فى صورها الأرضية . ولكن من العسير
بواسطة تلك الأعضاء الغامضة أن يتعرف البعض من يبتلى الذى يشاهد نبجا
من هذه الأشياء ، على طبيعة الأشياء المنقولة عنها هذه النسخ - ومع ذلك كان
الجمال يبدو فى تمام سناه فى تلك الأيام التى كانت فيها النفوس فى صحبة السعداء ،
ونفوس تتبع زيوس . ونفوس أخرى وراء إله آخر وكانت تستشعر الغبطة
بهذه الرؤيا وذلك المشهد الذى يعرض لانظارها ، وحين كانت مريدة للأسرار

فحصلت على أعلى درجة من الغبطة وهي أن نكون مطلعين على السر الذي كنا نشارك به حين كنا كاملى الوجود وكنا نخلو من الشرور التي كانت تنتظرنا في المستقبل بل كان يسمح لنا على العكس بمشاهدة - في سناء ضوء ناصع - تلك الرؤى الكاملة البسيطة الهادئة السعيدة ، لأننا كنا أطهارا بذاتنا ولم تكن لنا بعد علامة القبر الذي نحمله الآن معنا تحت اسم الجسد والذي نحن مكبلون به مثل المحارة بصدفاتها .

٥٤ - وكان الجمال ، كما قلنا ، يعدد تلك الرؤى ، وكانت تتلأأ فيما بينها ، وعندما وصلنا إلى هذه الدنيا ، احسنا به بحاستنا الاكثر وضوحا حيث أنها تملك بذاتها الضوء الاشد لمعانا . وعندما تلقى جسدنا حاسة النظر فإنه حصل في الواقع على أنفذ الحواس . ومع ذلك فإن هذه الحاسة لا ترينا الحكمة لأنها مصدر لأعظم أنواع الحب بالنسبة لنا وإذا ما جاءت صورة الحكمة فإنها تبهر أبصارنا بضوئها الشديد . وكذلك أيضا سائر الحقائق الجديرة بالحب وعلى العكس يختص الجمال وحده الآن بتلك الميزة بكونه أعظم ما يكون جلاء ولذلك كان هو أحب الأشياء لنا .

٥٥ - إن الإنسان الذي لم يطالع بدرجة كافية على الأسرار أو الذي انقاد للفساد يلزمه بعض الوقت لير من العالم الدنيوى إلى العالم العلوى وليقترب من الجمال الحق بعد أن يكون قد شاهد في الدنيا الأشياء التي أخذت أسماءها منه ، وتبعاً لذلك بدلاً من أن يوجه نحوها نظرات الاحترام - يستسلم للذة الحب الحيوانى ، ولا يفكر إلا في إنجاب أطفال ، وأكثر من ذلك أنه مدفوع بالشهوة لا يخشى ، بل لا ينجل من السعى وراء اللذة المخالفة للطبيعة .

٥٦ - أما بالنسبة لذلك الذى اطلع على الأسرار والذي رأى كثيراً ، يرى خلال إطلاعه عليها ، فإنه عندما يلمح وجهاً شبه إلهى - أى صورة صادقة

للجمال - أو جسداً منسقاً ، حينئذ يرتعش أولاً ثم يحل به شيء من رهبة الاطلاع على الاسرار ، وبعد ذلك يتجه نحو الشيء الجميل بنظرات الاحترام كأنه يتجه نحو إله ، وإذا لم نخش أن يرمى بهوس حقيقى ، فإنه يضحي لمحجوبه كما لو كان يضحي لوثن أو للإله ذاته . وينفذ ما يصدر عن الجمال إلى النفس عن طريق العيون ، فيبعث فيها الدفء والحياة كما تفعل الأجنحة وتذيب الموانع التى تغلق المسام وتحول حتى تلك اللحظة بصلابتها . دون تفتح ونمو الأجنحة - ولكن على العكس عندما ينأى الجمال تجف مسام النفس وتندسد ولا تستطيع الأجنحة أن تنمو : ولا يكون هناك حينئذ إلا ضربات عنيفة من الأجنحة ونفاذ صبر مؤلم لنفس تعمل ، ولكن هناك أيضاً الفرح الذى تجده عندما تذكري شيئاً جميلاً - ولا تسترجع هدوءها إلا عندما تقترب من محبوبها . والنتيجة أنه من الأفضل للحب أن يطلق عليه إسم بتروس (Pteros) لا اروس (Eros) لأن له أجنحة .

٥٧ - إذا كان الانسان الذى سيطر عليه الحب أحد أتباع زيوس ، فإنه يكون قادراً على أن يحتمل بقوة أكبر وطأة الاله الذى يستقى اسمه من أجنحته . أما بالنسبة لأولئك الذين كانوا مؤمنين بآريس (Arés) والذين قاموا معه بالثورة السماوية ، إن هؤلاء إذا ما تصوروا ، عندما يملكهم الحب ، أنهم ظلوا من ناحية من يحبون ، يصيرون حينئذ سفاحين ومتأهبين تماماً لقتل أنفسهم تضحية وكذلك محبوبهم . وعلى هذا الوجه - بمجد كل منا الإله الذى ينتمى اليه ، ويحاكيه ما أمكنه ذلك فى حياته طالما سلم من الفساد على الأقل . وكانت حياته هنا هى أول ميلاده فى الدنيا ، وهكذا طرقه فى تنظيم علاقاته وسلوكه نحو أولئك الذين يحبهم ونحو جميع الناس الآخرين أيضاً .

٥٨ - كل يختار لنفسه إذن حبا للجمال تبعا بطريقة فى الحياة ويعمل من

هذا الجمال إلهه ، يشكل منه بنفسه نوعا من الوثن ، ويخرف هذا الوثن لأجل أن يعبد هذا الإله ويكرمه ويحتفل بأسراره . فأولئك الذين يتبعون زيوس يريدون أن تكون نفس الذى يحبونه أشبه بزيوس أيضا . وعلى ذلك يبحثون عما إذا كان بالطبيعة محبا للحكمة وإذا ما كان جديرا بأن يكون رئيسا ثم عندما يعثرون على من يبحثون عنه ويمنحونه حبهم ، فإنهم لا يدخرون وسعا لى يجعلونه حسبها يتمنون . وإذا كانوا لم يشغلوا من قبل بمثل هذه الأشياء ، فإنهم الآن إذ يمارسونها ، يتعلمون من المصدر الذى يفيدهم ويتابعون هذا البحث بأنفسهم (١) — وهم يبذلون جهدهم — كالكلاب التى تتبع الأثر — لأن يكشفوا فى أنفسهم طبيعة إلههم ، وينجحون فى ذلك بفضل الجهود التى يضطرون إلى بذلها لأن النظر إلى هذا الإله ضرورة لا غنى عنها وعندما يصلون إليه بالتذكر ، وتملاهم الحماسة حينئذ فإنهم ينقلون عنه أخلاقه وسلوكه إنه على الأقل بقدر ما يتاح للإنسان من مشاركة فى الإلهية . وبما أنه يبدو لهم أن كل ذلك قد آتاهم من ذلك الذى يحبونه ، وحينئذ يكرمونه أكثر وإذا كان الوحي قد جاءهم عن زيوس ، كالباحيات يمدون حبهم فى الوقت على المحبوب حتى يجعلوه شبيها بإلههم على قدر الامكان . فأولئك الذين كانوا من أتباع هيرا (Héra) يبحثون عن نفس ملكية ، وعندما يعثرون عليها فإنهم يسلكون معها الطريقة نفسها . أما عن أولئك — الذين كانوا مع أبوللو أو مع إله آخر من الآلهة ، فإنهم يسرون على نفس الأسلوب ويبحثون لهم عن شاب تماثل طبيعته طبيعة الإله ، ثم عندما يعثرون عليه فإنهم يطلبون حينئذ منه أن يحيا حياة إلههم وان يحاكي مثاهم الإلهى ويقناع صاحبهم أن يفعل مثله ويرتب سلوكه ، وفى حدود مقدرتهم أن يتخذ سباته . ولا يكون عندهم مع ذلك تجاه

(١) أنظر : فيدروس (ترجمة الدكتورة أميرة مطر) ص ٨٢

محبتهم حسد أو سوء قصد ، ولكن ما يريد منه على العكس ، أن يسكون تباينهم مع الإله الذين يكرمونه ، كاملا ، وذلك هو موضع مجهوداتهم الكبرى وعلة أعمالهم ، هذا إذن هو حماس أولئك الذين يحبون حقيقة ، وهذا هو التكريس الذى ينتهى إليه جهدهم . وإن التشريف والسعادة التى يجدها من يحس بالعواطف الرقيقة وهو الذى يسكون فريسة للهذيان الذى يوجهه الحب ، يسريان بدورها الى من يسكون موضع تلك العواطف بشرط أن يستسلم لها .

٥٩ — وما هى الكيفية التى يتم بها امتلاك ذلك الذى يستسلم — انسقراط يذكر أولا أسطورة النفس كما وضعها من قبل ويصف الجوادين اللذين يختلفان أحدهما عن الآخر والملاقاة بعربة النفس البشرية .

٦٠ — عندما يلبح الخوذى الرؤية الحبيب ، فإنه يحس بحرارة تسرى فى النفس كلها وتثيره دغدغة اللذة والرغبة وتفيض بها نفسه . والجواد الذى ينقاد لأوامر السائق وتسيطر عليه فى تلك اللحظة وبصفة دائمة عاطفة الاحترام ، فإنه يتمالك نفسه عن الانتفاض على المحبوب ، ولكن الآخر الذى لم يعرف بعد وخزات الخوذى ولا سوطه ، فيقذف بعنف مندفعاً فى سيره ، مثيراً متاعب كثيرة لرفيقه المقترن معه ولخوذه أيضاً ، ويجبرهما على الاتجاه نحو المحبوب وعلى التفكير فى مباحج الحب الشهوانى . ويبدأ الاثنان فى المقاومة وقد تملكهما السخطة أن اضطررا إلى أفعال خطيرة منكرة ولكنهم يتهيان ، عندما تبلغ المتاعب أقصى حدودها ، الى أن يدعيا أنفسهما يتقادان وراء الآخر ، ويسلمان له ، ويعبدان أن يفعل ما يريد .

٦١ — إنهم اقتربوا إذن من المحبوب واكتشفوا بهاء الوضاء ولكن فى اللحظة التى يرى فيها الخوذى ، فإن تذكره يتجه نحو حقيقة « الجميل » ومن

جديد يرى الجمال ينتصب مع الحكمة على قواعدهما الصافية ، وإنه ليراه عن طريق التذكر ويقع على ظهره من فرط الرعب والاحترام . وفي الوقت نفسه يضطر أن يستعيد الزمام بقوة كبيرة إلى حد أن الجياد تقع على ظهورها ، أحدهما عن طيب خاطر لأنه لا يقاوم ، ولكن الآخر بعنف وبالرغم منه تماما .

٦٢ — وبينما الجياد تتراجع وتبتعد ، فإن الأول يفرق نفسه كلها بعرق الخجل والرعب ، أما الثاني فإنه لم يكبد يستعيد أنفاسه ويسكن الألم الذي سببه له ضغط التوقف وسقوطه نفسه ، حتى يسكت بغضب الحوذى ورفيقه في المقرن وينهال عليها بالشتائم ويلومهما لأنهما تركا مكانهما عن جبن وقلة جرأة ، وخانا عهودهما ، ومن جديد يرغبهما على التقدم بالرغم من رفضهما ذلك . ويسلم لهما بمشقة عندما يطلبان تأجيل ذلك إلى ما بعد . ثم عندما يحل الميعاد المتفق عليه ، إذا ما تظاهرا بعدم التذكر ، فإنه ييقظ ذاكرتهما ويعنف معها ويصل ويقودهما ويرغبهما على الاقتراب أيضا من المحبوب ويعيد عليها الحديث نفسه . وهذه المحاولة من الجواد النافر وهي أكثر جرأة من الأولى ، قد يكون لها مرة أخرى النتيجة نفسها . ويحس الحوذى بقوة أكبر من ذي قبل ، بإحساس الرعب ذاته . ويشد بعنف أكبر على فم الجواد النافر حتى يؤلمه . وعندما يكف الجواد الخبيث عن ثورته بعد أن تلقى عدة مرات المعاملة نفسها وينحضع أخيرا وينقاد لفكر الحوذى ، وعندما يلح الشيء الجميل بموت رعبا . ها هي إذن الشروط التي بها تتبع نفس المحب في احترام واكبار ذلك الذي تمنحه حبها .

٦٣ - لنفترض إذن أن الشاب لكثرة ما يتلقى - وكأنه إله - ، عبادة محبة ، ينتهي إلى أن يأنف به ، بعد أن يرحب به ويقبل على حديثه والاجتماع معه فإن

حنان المحب ، بفضل هذا التقارب ، يقلق محبوبه الذى يلاحظ ذلك آنشد ، وأن كل ما يمكن أن يمنحه الاصدقاء الآخرون والأقارب من حب لا يكون شيئا الى جانب ما يقدمه محب أصيب بالهوس الصادر عن الآلهة . وبعد فترة ما من هذه الحياة ، وعندما تتمتع بصحبته القلبية وبخاصة عن ملامسته فى أمكنة الرياضة البدنية وفى أماكن الاجتماع الأخرى ، حينئذ تتجه الرغبة القوية بغزارة وهى أشبه بموج يحىء من ناحية المحبوب ، نحو المحب ، فيدخل جزء منه إلى نفسه وعندما تمتلئ به تماما يجرى الفائض الى الخارج . ثم إن فيض الجمال كأنه النقطة أو الصدى الذى يردده مسطح أملس صلد ، فينعكس إلى المكان الذى انطلق منه ، يعود نحو الشيء الجميل عن طريق عينيه وهذا هو الطريق الطبيعى للوصول إليها فيعش جناحيه التى كانت تمنحه قوة الدفع ويمهد لها المسالك التى يمكن أن تنطلق منها هذه الأجنحة . وهكذا تمتلئ نفس المحبوب بدورها بالحلب . وحيث أنه لا يزال غير متأكد من موضوع المحبة التى تعانينا وطبيعتها أيضا وأنه يعتقد أنها ليست من الحب بل من الصداقة ، فلا يلاحظ أنه يرى ذاته فى محبه كأنه فى مرآة . ولا يلبث أن يستسلم لمحبه وعلى هذا الوجه يتم هذا النصر الذى أعلن سقراط من قبل أنه سيأخذ فى تحليل اللحظات المتتالية .

٦٤ - إن سقراط المحبوب هو مع ذلك من عمل الجواد السوء وهذا العمل لا يتم دون أن يقاوم الجواد الآخر والحودى باسم الحياء والعقل فإذا ما تغلبت أفضل عناصر النفس وتقود المحبين نحو حياة صالحة ونحو حب الحكمة ، فإن المحبين يقضون حياتهم فى هذه الدنيا فى سعادة وفى اتحاد نفوسهم ويستطيعون أن يتمالكوا ذاتهم ، ويرتبون بحكمة سلوكهم لأنهم اخضعوا ذلك الجزء من النفس الذى عن طريقه يتطرق الفساد إليهم وحصلوا على العكس الجزء الذى هو أساس الفضيلة . ثم عندما يتمون حياتهم يستعيدون أجنحتهم ويستردون

خفتهم ، يحرزون النصر في واحدة من تلك المعارك الثلاث التي يمكن أن نسميها بحق المعارك الأوليمبية ويحققون خيرا ليس هناك خير أعظم منه يمكن أن تمنحه إيانا الحكمة البشرية والهوس الإلهي .

٦٥ - ومع ذلك فإذا كان نوع الحياة التي يحياها أقل شرفاً وغير فلسفية ولكن لا يعوزها الرغبة الحارة الكريمة ، فسوف يأتي اليوم الذي فيه يدعيان ، وهم في نشوتها أو نتيجة إهمال من نوع آخر يدعيان نفسيهما للجياد الجامحة ويتركانها تقودهما نحو هدف بذاته ، ويكون اختيارهما في نظر الجمهور هو اختيار أعظم قدر من السعادة يمكن اختياره . ويمارسان هذا الاختبار ، ثم عندما يمارسانه ، يعودان إليه أيضاً فيما بعد ، ولكن في فترات نادرة لأنها يفعلان شيئاً لا يقره النظر الكلية . ولا تزال الصداقة هي التي بينهما ولكن صداقتهما المتبادلة هي أقل قوة من صداقة السابقين . ويستمران يعيشان سوياً في نطاق الحب وخارج نطاقه ويظنان أنها قد منح أحدهما الآخر الضمانات الأكيدة والأشد اقناعاً ، وأنه ليس من العدل تحطيم مثل تلك الروابط وإحلال الكراهية مكانها . وفي نهاية حياتهما تخرج نفسيهما من جسديهما بدون أجنحة في الحقيقة ، ولكنهما على الأقل بذلا مجهودا في أول الأمر لاستعادتهما - وهكذا نهاية المحاولة لا يتوجه هوسهما في الحب تاج كرية لأن القانون لا يقود أولئك الذين بدأوا الرحلة السماوية نحو الظلمات ولا نحو طريق سفلى ولكن القانون يقضى باستمرارهما في حياة بهيجة وأن لهما السعادة في البقاء سوياً ، وبسبب حبهما فإنهما يتسلمان في نفس الوقت اجنحتهما في اليوم الذي ينبغي أن يتسلماها .

٦٦ - هذه هي النعم العظيمة ، وهي نعم ربانية حقا ، التي تمنحها صداقة المحب ولكن وصال غير المحب إذ ما تخلل مزيج من الحكمة الفانية وبهترتها

الهبات الفانية المقتررة ، فإنها تولد في النفس المحبوبة دناءة ، قد يمتدحها العامة كأنها فضيلة ، وسوف يدعها تدور خالية من العقل في خبيل خلال تسعة آلاف عام ، حول الأرض وتحت الأرض .

٦٧ - ملاحظات لاحقة عن الحب :

وفيما بعد أبان سقراط في أسلوب بلاغى فلسفى - أن خطبة لىسياس تعوزها صفات ضرورية في كل خطبة لأنه ليس فيها شيء من موضعه الأساسى ، ويشيع فيها الخاطئ . وعلى العكس فإن الخطبة مثل الجمـاز الحى ، ينبغى أن يكون لها جسم يختص بها ، ولا يبدو بدون رأس أو أقـدام ولكن يكون لها وسط واطراف تتناسب فيما بينها وتصنع لأجل الكل . ومع ذلك وحيث أن فيروس كان متكدرا أن يستمع إلى اساءة إلى خطبة كان يجعل لها اعتبارا عظيما ، فإن سقراط راح يضرب أمثلة على منهجه في لانشاء الأدبى الخطبتين اللتين القاهما هو نفسه . وسوف تكون لنا الفرصة أن نتابع الخطوط الرئيسية لنظرية الحب باستخلاصها بدقة أعظم ، وأن نكشف عن عنصر أساسى لحوارنا .

٦٨ - كانت خطبتا سقراط تتعارض احدهما مع الأخرى وتقول إحداها أنه ينبغى أن يكون هناك عطف على المحب لاشق ، وتقول الأخرى أنه ينبغى أن تكون هناك عطف على من لا يحب ولا يعشق . ومن ناحية أخرى إن الحب عبارة عن هوس . ولكن هناك نوعان من الهوس : أحدهما يعود إلى أمراض طبيعتنا الإنسانية ، والآخر يأتي من الآلهة الذين يغيرون القوانين المعتادة في طبيعتنا . وفي هذا الهوس الإلهى ميزنا أربعة أقسام ترتبط بأربعة آلهة ، فتعزو الهذيان المختص بالعرافة إلى وحى أبولون ، وهذيان المطلعين على الأسرار إلى وحى ديونيسوس ، وهذيان الشعراء إلى وحى ربات الشعر ، وأخيرا الرابع

ويعزى الى وحى افردويت وايروس وهو هوس الحب . وقد قلنا ان هوس الحب هو افضلها . ثم أن نكون ، لا أدري كيف ، صورة لعاطفة الحب ، وقد نضع يدنا على الحقيقة تارة ، وأحيانا ننساق بعيدا عنها . ونحن نؤلف على هذا الوجه خطبة لا تخلو تماما من احتمالات ، فإننا نكون قد وجهنا ، إذ نتصرف بحذر وكرامة ، نشيدا دينيا إلى الحب الذى هو فايدروس أستاذك وأستاذى وهو حامي أجمل الفتيان ،

٦٩ - ولنرى إذن نقلا عن هذا المثال كيف يمكن في مقال أو خطبة الانتقال من اللوم إلى المديح . فقد كان موضوع خطبة سقراط الأولى في الواقع أن تثبت أن الهوس مرض ، وموضوع الخطبة الثانية أن يبين أن الهوس هو وحى إلهي . وأضاف قائلا إنه يبدو لي مع ذلك إنه ليس هناك شيء في الحقيقة في كل ذلك إلا لعبة نتسلى بها . ولكن بالنسبة لهاتين الطريقتين التي أدت بنا الظروف أن نتحدث عنها ، يبدو لي على العكس ، أنه إذا أمكن أن نفهم الدور منهجيا فلن نجد في ذلك بأسا . ما هما هاتان الطريقتان ؟ -

١ - إتنا نرجع إلى فكرة واحدة عن طريق نظرة تركيبيّة الكثرة المبعثرة من جانب إلى آخر لأجل أن نوضح ، بواسطة تعريف لكل شيء الموضوع الذى نريد معرفته . كما فعلنا الآن بالحب ، قد حددنا طبيعته ، وتحدثنا عنه بعد ذلك بالخير تارة وبالسوء تارة أخرى . وسواء نجحنا في ذلك أم لم نتجح فإن حديثنا وجد على الأقل الوسيلة للأفصاح وعن أفكار واضحة ومتجاوبة مع ذاتها .

٢ - أما بالنسبة للطريقة الأخرى فهي تتلخص على العكس في حالة تقسيم الشيء المعروف على هذا الوجه ، إلى أنواعه وكذلك إلى تفاصيله الطبيعية وأن

يعمل جهده كيلا يقطع أى جزء بطريقة الطامى الذى لا يعرف كيف يقطع .
هاكم السكيفية التى حصل بها حديثنا الآن — على فكرة مشتركة من مسألة
الجنون أنه مثل الجسم الواحد . ففيه تحمل الأجزاء المزدوجة نفس الاسم ولكن
يطلق على البعض الأجزاء اليسرى والآخرى اليمى ، كذلك إن حديث كل منا يعتبر:
أولا الهوس صورة وحيدة موجودة فى طبيعتنا، ولكن أحدهما الذى يقسم الجزء
الذى يكون فى اليسار ثم يظل يقسمه ، ولا يتوقف حتى يكتشف فى هذه
الأجزاء حبا معينا يطلق عليه حبا أعرج (أيسر) ، ويكون قد صب عليه
شتائم يستحقها ، أما الآخر الذى يقودنا نحو الجزء الأيمن من الهوس فإنه
يكتشف حبا آخر يحمل نفس الاسم الذى يحمله الأول ويتخذ هذه موضوعا
لدراسته ويمتدحه على أنه بالنسبة لنا مصدر لأعظم الخيرات ولكنه الإلهى . —
وختم سقراط قائلا : بالنسبة لى فإنى جد مخرم بهذه التقسيمات وهذه التأليفات
التي أرى فيها الوسيلة ، لكى أكون قادراً على الكلام والتفكير . وإذا ما حكمت
بأن شخصاً ما قادراً أن يرى على هذا الوجه الوحدة من خلال الكثرة ، فإنى
أسير وراء هذا الرجل ، وأتبع أثره كما أتبع خطى إله . ولكن الناس
القادرون على عمل ذلك — سواء كنت مصيباً أو مخطئاً أن أسميهم هكذا —
فإنى أسميهم بالجدليين .

٤ — خاتمة

٧٠ — فلنحاول بعد هذا التحليل المنهجي للخطب الثلاث ، تحديد نصيب كل منها في تركيب نظرية الحب معتمدين فقط على دراسة داخلية .

إن مناقشة « ليزيس » سلبية في الجزء الأكبر منها ، فهي تبين عدم كفاية التصور الشعبي للصدقة وتهاجم المحاولات التي قام بها الفلاسفة لتحديد مبدئها ، وذلك بالبحث عنه إما في التشابه وإما في التضاد . ومع هذا نستخلص دون شك من المناقشة بعض العناصر الإيجابية : أولاً — أن الصدقة — أو الحب — تبدو عند إنسان لا يكون طيباً تماماً ولا خبيثاً . وتبعاً لذلك يكون وسطاً . وثانياً — إتنا نحب دائماً لاجل غاية هي علة وجود أنواع حبنا ، وأنه هناك إذن سبب أولى يفسرها جميعاً أى موضوع أول للحب — وأخيراً أن الطيب في ذاته يس طيباً بالنسبة للخبيث وتبعاً لذلك فإن الرغبة لا ترتبط حتماً بالخبيث والالم — ولكن ما هو موضوع الرغبة ؟ في فترة ما اعتقد سقراط أنه يراها في الجمال — ولكن لم يتوقف عند هذه الفكرة . ثم ظن أن ذلك يكون في المناسب . ومع ذلك عندما بهم ، بعد الاستبعدادات التي قام بها ، أن يعنى بدقة طبيعة المناسب ويقول يكون المناسب موضعاً للرغبة وهو مانحبه ، إتنا نجد أنفسنا مرة أخرى حائرين كما كنا في بداية المناقشة التي لم تنته .

٧١ — ويتجاوز المذهب الموضح في « المأدبة » مذهب ليزيس ولكنه ، كما يبدو ، يستند إليه بل إنه يعتمد عليه في وضوح . وأن الخطب الخمس في « المأدبة » التي تسبق خطبة سقراط تبدو تماماً وفي الواقع ، تبعاً للملاحظة الدقيقة لشليير ماخر (Schleiermacher) ، أنها خصصت للتذكير بالقضايا المختلفة التي عولجت في ليزيس ، وذلك بنسبة كل قضية إلى إحدى شخصيات المحاورة —

وقد حاول بوزانياس إثبات أن الحب لا يمكن أن ينشأ إلا بين الشبيه والشبيه، بين المحب والمحجوب الفاضلين، وهو الحب الحقيقي، وبين المحب والمحجوب الفاسدين وهو الحب الدنيء. وهنا نتعرف في يسر على موضوع البحث الثاني من أبحاث ليزيس. ان الشرير لا يمكن أن يكون صديقاً للشرير ولا الطيب للطيب لا من حيث أنها متشابهان. ولا من حيث أنها طيبان^(١). ويختص الجزء الثالث من أبحاث ليزيس بموضوع معرفة اذا ما كانت الصداقة لا تنشأ بين النقيضين^(٢). وهذا هو الرأي الذي يدافع عنه اريكسما كوس. ما هو مضمون خطبة اريستوفان^(٣)؟ وهو أن الحب هو الرغبة فيما يعوزنا وأنه يختص بجملتنا ومناسب لها، وهذا الرأي هو بالتحديد الأخير الذي يتعلق به ليزيس، وأنه بعد أن أقر بعدم كفايته، توجّل المحاورة اكتشاف حل فيما بعد^(٤). وأخيراً فإنه تبعاً لفيدروس ولاجانون اللذين تشابه خطبتهما إحداهما بالأخرى واللذين يهتم أفلاطون بالإشارة إليهما، ان الحب قوى تماماً يثير الرعب ويشير التنافس في الخير، وأن أساسه هو الرغبة في الطيب وفي الجميل. وان تصورهما اذن المخلف في محسنات لفظية في عرض أكثر شاعرية ودقة، هذا التصور ذاته الذي يجعل من الصداقة في ليزيس اتجاهها للذي لا يكون لا طيباً ولا خبيثاً ليتجة نحو الطيب بسبب حضور الخبيث.

٧٢ - ولكن «المأدبة» تقدم مذهباً إيجابياً للحب، وهذا المذهب يبدو أنه يجيب على الأسئلة التي كان ليزيس قد تركها دون إجابة، وهو يعطينا في الواقع

(١) ليزيس ص ٢١٥ -

(٢) ليزيس ص ٢١٥ - ٢١٦ ب

(٣) أظن التخليص الذي يقدمه سقراط لها ص ٢٠٥ -

(٤) ص ٢٢١ - ٢٢٢ د

سبب الوجود ، ومبدأ الحب - فالحب يفترض الرغبة فيما هو ينقص الإنسان وفيما هو محتاج إليه ، تلك باختصار نقطة الانطلاق في البحث وسيكون موضوعه أن نحدد طبيعة ذلك الشيء الذي ينقص الإنسان ، فهو إذن استمرار حقيقى للبحث الذى توقف عنده لينزيس . فقد قررت هذه المناورة الأخيرة أن التطلع نحو ما نحبه يبدو في موضوع لا يكون طيبا تماما ولا نجيبا تماما ، ولا جميلا تماما ولا قبيحا تماما ، ولا عالما تماما ولا جاهلا تماما . وتقبل « المأدبة » هذه البعوضة وتحددنا بالقول إن الحب شيطان وهو أحد تلك المخلوقات الوسيطة التى من وظيفتها أن تمنح العالم وحدته بأن تربط العالم الخالد بالعالم الفانى أحدهما إلى الآخر - وعن أسطورة مولد ايروس تستخلص خاتمة مماثلة : ففى الحب مع دوام الحاجة تعيش معها مهارة دائمة لإشباعها ، فهناك ما يموت وما يعود إلى الحياة إلى ما لا نهاية . وعلى ذلك تستخلص فكرة : هى أن الحب يتجه أساسا نحو الدوام إنه الرغبة للاحتلاك الدائم للطيب وبصفة عامة أكبر رغبة وهى رغبة الخلود ذاتها . وما هو إذن ما هو خاص بطبيعتنا الفانية ، وهو التطلع إلى أن نرد أنفسنا خالدين بقدر ما نستطيع ، بالانجذاب فى الجمال ليس فقط من ناحية الجسد بل أيضا من ناحية الروح . ومع ذلك فإن هذا التطلع للإنسان نحو الخلود فى حاجة إلى علم . وإن هذه الضرورة هى التى يفسرها وصف المراحل المتسابعة لنوع من إطلاع منهجى على أسرار الحب . وفى حب الاجسام الحسان نتسامى إلى حب النفوس الجميلة التى يمكن أن تثبت فيها الفضيلة ، ثم إلى حب الأعمال التى تجعل النشاط البشرى ، وأخيرا إلى حب العلوم الجميلة . حينئذ فقط ندرك معنى الجهود التى بذلناها ومدادها فى المراحل الماضية ، لتحرر من تعريفات فردية لترتفع إلى التعريفات الدائمة . والموضوع الأخير لذلك الجهد هو ، كما نعلم ،

الوصول إلى تأمل الجمال المطلق وهو منزّه عن الجمال الخاص الذى يكون هو مبدأه الخالد الذى لا يتغير .

٧٣ - ولكن إذا كان لهذه النظرية تفوق حقيقتى على نظرية لينيس وإذا كانت ترضينا بالنسبة لموضوع الحب ذاته ، وفى نفس الوقت تحدد طبيعته بدقة أكبر ، فإنها على العكس تترك نقاطا عدة هامة جدا دون تفسير . لماذا نتطالع إلى الخلود (البقاء) ؟ لماذا تبحث رغبتنا للخلود فى الجمال الوسيطة للاشباع ؟ والاجابة أن ذلك بسبب قدرة الجمال على إخصاب الزرع من كل نوع ، زرع الحكمة والفضيلة تماما مثل زرع الحياة ، أو أيضا بسبب ائتلاف الجمال مع كل ما هو إلهى وخالد فى أساس كل توالد ، إن هذه إجابة غير كافية . لماذا يكون الجمال فى الواقع قادرا على إخصاب تلك الزرع ؟ وهذه الزرع ذاتها من أين تأتي ؟ ولماذا يكون الجمال فى ذاته أى الجمال المجرد نهاية الاطلاع على أسرار الحب ؟ ومن ناحية أخرى أية أهمية هناك أن تتعدى الدرجة التى أوصلتنا إليها مع دراسة جمال العلوم ، المعرفة العلمية للمفهوم العام للجمال ؟ إن فيدروس يقدم لنا بدقة إجابة على تلك الأسئلة المتنوعة من المفيد أن نشير إلى نقاطها الأساسية . فهناك فى الفلك السماوى ذاته عالم علوى فيه حقائق مجردة من بينها الجمال . وهذه الحقائق هى أساس الإلهى ذاته (١) . وقبل أن تحيا نفسنا الحياة الحسية التى تتحد خلالها بجسد قد يسمع لها أن تتأمل وراء الآلة فى تلك الحقائق المجردة ، ومن الحق إن ذلك لم يكن دائما بطريقة كافية (٢) هل تلك الحقائق هى على الأقل الموضوع الطبيعى لأحسن جزء من النفس أى العقل (٣)

(١) فيدروس ص ٢٤٩ -

(٢) فيدروس ٢٤٧ - ٢٤٨ - ٢٥٠ أ

(٣) ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ب -

ومن ناحية أخرى إذا ما كانت نفسنا قادرة في هذه الدنيا على فضيلة ما أو علم ما فإن ذلك لا يمكن إلا لأنها تتذكر مرة أخرى العدالة الحقنة والاعتدال الحق والعلم الحق وكل الحقائق التي أتيج لها أن تتأملها من قبل ^(١) هذا التذكر تختص به النفوس البشرية التي هي بسببها الكفيلة برد مجموع الاحساس إلى وحدة الفكر أو بعبارة أخرى تصور العالم . ولكن بين كل الحقائق العليا يختص الجمال ، بسناء خاص ، ولذلك يسرى منه بريق لا مثيل له إلى صورته الأرضية ، ويتج عن ذلك أن الجليل لا يكون وحده قادراً ^(٢) بل على الأقل يكون أقدر على أن يثير فينا إحساساً يمكن أن يهيء لنا العودة نحو العالم الإلهي الذي هبطنا منه ^(٣) ، وأن يذكرنا بالحقائق التي تسكن هناك إلى جانب الجمال في ذاته ، ^(٤) وهذا الاحساس هو هوس الحب ^(٥) وبفضله تسترد نفسنا أجنحتها وتستطيع أن ترتفع فوق المحسوس ، وتسترد الخلود الذي تختص به بفضل طبيعتها الخاصة ، لأن النفس هي أساساً ما يتحرك بذاته ، وهي المبدأ الناقد لكل حركة وكل توالد ^(٦) وهناك دون شك أنواع حب دنسة لأن الأجزاء الأخرى من نفسنا لا يخضع ، كما يحدث ذلك لنفوس الآلهة ، لنظام المعتل ^(٧) ، ولكن في حب غير فلسفي أيضاً ، هناك

(١) ص ٢٤٧ د هـ ، ٢٥٤ ب ح ، ٢٤٨ د ، ٢٥٠ أ ب .

(٢) ص ٢٥٠ د .

(٣) ص ٢٥٠ أ ب ، ٢٥١ ب د ، ٢٥٢ ح ، ٢٥٣ د .

(٤) ص ٢٥٤ ب .

(٥) ص ٢٤٤ أ ، ٢٤٥ ب ، ٢٤٨ د ، ٢٤٩ هـ ، ٢٥٠ أ ، ٢٥١ أ ، د .

(٦) فيداروس ٢٤٥ ح — ٢٤٦ ح .

(٧) ص ٢٤٦ أ ب ، ٢٤٧ ب ، ٢٥٦ أ ح .

ضمان أكثر بعودته إلى الألهى منه إلى حياة بدون حب تتحول إلى تلك
الحكمة الفانية التى ينقصها الإلهام (١) ، بشرط ألا يدنس بالظلم
والفوضى . (٢)

٧٤ — على هذا الوجه يوضح لنا فيدروس ، أن الرغبة فى الخلود لها
أساس فى طبيعة نفسنا ذاتها ، وأن الجمال له فى ذاته ما يلزم لإيقاظ هذه
الرغبة ، وأن بذور الخلود الكائنة فىنا هى بقايا مشاركة فعلية فى الحياة الإلهية
الخالدة ، وأنا بالحب نجد السبيل لتخليص نفسنا من القيود المحسوسة ويرتقى
بها ، وأنه بردها هكذا إلى مصائرنا البدائية ، يفتح لها بواسطة تذكر الجمال
المطلق ، الطريق إلى ذلك العالم الذى توجد فيه الحقائق العليا ، تعرض كل هذه
الأفكار دون شك فى فيدروس ، فى صورة أسطورية . ولكن الأسطورة
ليست مجرد لعبة ، فإنها إما أن تكون طريقة رمزية لتعرض فى صورة حسية
أفكار مجردة عرضت من قبل ، وإما أن تكون تفسيراً بالنسبة لأشياء لا تسمع
العلوم ولا الجدل بعرضها فى صورة دقيقة (٣) ولكن أسطورة فيدروس تجيب
تماماً عن هذا التصور ، فهى تقوم على الاستقرارات التى كانت المأدبة قد
استخلصتها ، وهى تنسق بينها وتوضح نتيجتها .

وهكذا أدى بنا التحاليل لمضنون هذه المعاررات الثلاث أن نرى فى فكرة
« المأدبة » استمراراً لفكرة إيزيس ، وفى فكرة « فيدروس » تعميق
لفكرة « المأدبة » .

(١) ص ٢٥٦ ب — ١٢٥٧ .

(٢) ص ٢٥٦ ، ٢٤١ ، ٢٥٠ .

(٣) ص ٢٤٦ أ ، ح د

حول مادبة أفلاطون

للاستاذ بروشارد

من كتابه - :

« دراسات في الفلسفة

القديمة والفلسفة الحديثة »

إن المادبة هي ، بين محاورات أفلاطون ، من أوضحها ومن أسهلها تناولاً ؛
ففي إمكان المرء أن يقرأها بأكملها دون أن يمتدح بالمصاعب التي كثيراً
ما تستوقفنا في محاوره السرفسطائي أو محاوره بارمينديس . إنه في إمكان ذهن
متنبه أن يقتنع اقتناعاً مشروعاً ، من القراءة الأولى أنه أحاط بما تنطوي عليه
نظرية المؤلف من عنصر جوهرى ، وأنه نفذ إلى معناها الصحيح واكتشف
مواطن الجمال فيها . ومع ذلك ؛ إذا ما قبل نفس المطالع أن يمعن النظر ، فلن
يطول به الوقت حتى يتساءل بعض الأسئلة التي لا تجد حلاً من تلقاء نفسها .
تتكون المحاوره بوضوح من ثلاثة أجزاء هي الخطب الخمس الأولى عن الحب ،
ثم خطبة سقراط ، وأخيراً خطبة القبيادس . ولكن ، أية صلة هناك بين الجزء
الأول والثالث من هذه الأجزاء الثلاثة ؟ فهل ينبغى ، كما فعل الناس كثيراً ، أن
تنسب لأفلاطون الأفكار المعروضة في الخطب الخمس وأن نعتبرها جميعاً خواطر
يختبر فيها خيال الفيلسوف نفسه ، ويطيل عندها الوقوف ، ويلهو قبل أن يجد
في خطبة سقراط الصيغة الصحيحة ، النهائية لفكره ؟ أو هل يجب أن نرى ، على
العكس ، في هذه الخطبة الأخيرة ، رداً على الخطبة السابقة بحيث يكون الجزء
الثاني من المحاوره ، وهو بعيد عن أن يكون تنمة للجزء الأول ، معارضاً له
تمام المعارضة ، ويظهر في مظهر الدحض الحق ؟ ويبدو علاوة على ذلك أن
جميع المدعويين إلى المادبة هم أصدقاء يقرب بينهم تماطف مشترك ، وقد ألفوا

أن يتقابلوا وأن يتبادلوا فيما بينهم - حول أشد الموضوعات تنوعاً - أفكاراً لطيفة أو أحاديث بارعة . هل الأمر هكذا حقاً ؟ ألم يكن هناك بعض الأشواك وسط هذا الورد ؟ ألا يمكن للمرء أن يكتشف - تحت الصور الظاهرة للأدب وخلال دعاية حديث ودى بعض الاختلافات ، وبعض حالات السكتان المتعمد بل أن يكتشف في بعض النقاط الانشقاق الجوهرى ؟ ، وكيف ينبغي أن يفسر على الخصوص حضور أريستوفان بين أصدقاء سقراط ؟ فهل صالح مؤلف السحب ضخيمته وألم يبق وسط الأحاديث الخفيفة من المحاوره شيء من الضغائن القديمة ؟ وهل يجب علينا أن نقول - مع بعض المؤرخين الذين يدهشون لذلك - أن المحاورين يتحدثان في لهجة تنقسم بأخلص الود ، أم هل يذكر أفلاطون ، حتى وهو يكتب المأدبة - العهد الذى كان يهتم فيه أريستوفان بأنه واحد من أهم مسجبي موت سقراط (الدفاع عن سقراط ، ١٩ - ٢٠) .

إن مذهب سقراط ، أو بالأحرى مذهب ذيوتيم الماتينية أو بالأحرى أيضاً مذهب أفلاطون عن الحب واضح الموضوع السكافي في حشد ذاته ، ولكن كيف يتفق مع جملة المذهب ؟ وما مصدر هذا المديح الفائق للحماس والحب وسط مؤلفات الميتافيزيقى الرياضى والمرع الذى لا يخلو مزاجه من اكتئاب ، صاحب الجمهورية والقوانين ؟ وأخيراً ، أية علاقة هناك بين خطبة ألقبيادس وبقية أجزاء المحاوره : هل يجب أن نرى في هذه المداعبات مجرد هو ليس علينا أن نبحث له عن أسباب غير هوى عابر لدى المؤلف ، وخياله ؛ أم هل فى الإمكان هنا أيضاً أن نرى رابطة أوثق وأن نكتشف فكرة واحدة تربط أجزاء المحاوره المختلفة فيما بينها ؟ والدليل على أن هذه الأسئلة المختلفة تعرض فى صورة طبيعية وأن حلها ليس على غاية السهولة هو أن النقاد وصفوا لها حلولاً شتى . وليست

نيتنا في عملنا هذا أن نستعرض هذه الحلول وأن تناقشها (١) . إننا نريد فقط وبدون أن نزعّم أدنى زعم أننا سنحل جميع هذه المشاكل ، أن نحاول توضيح بعضها ؛ وأن نذكر ببعض التفسيرات التي يبدو أنها قد نسيت بعض النسيان ؛ وأخيراً أن نبين أية فكرة يمكن للبره أن يكونها عن جملة المحاوره ، وأن نكشف عن الهدف الرئيسي لصاحبها .

١

هناك أولاً نقطة أكيدة وهي تظهر بوضوح إذا تتبع المرء بشيء من الإلتباه تطور المحاوره . هناك حول ما هو ، أو ما يبدو أنه موضوع المناقشة الخاص ، أى طبيعة الحب وقيّمته ، تقابل تام بين الخطب الخمس الأولى وخطبة سقراط . وقد اعتبر الناس المأدبة أحياناً محاوره كتبت تكريماً للحب ؛ وليس هذا بصحيح ، إلا إذا لم نلتفت إلا إلى الجزء الأول من المحاوره لحسب ، أما إذا تفحصنا ما يتلو ، وعلى الشخص خطابه سقراط ، كنا أقرب إلى الحقيقة ، إذا ما قلنا إنها كتبت فى مهاجمة الحب . وحقيقة القول إنها لم تكتب لا للحب ولا لمهاجمته ، وهذا ما سنراه فى بعد قليل . إن المتحاورين الخمس الأول ، على الرغم من اختلاف وجهات نظرهم الشديد متفقون على القول إن الحب إله ، ويجب أن نفهم من ذلك أنه موجود كامل خال من كل عيب . وفى هذه النقطة لا يقول الطبيب الطبيعى أريكسيماخوس (١٨٦ ، ١) كلاماً يختلف عن كلام الشعارين أريستوفان وأجاتون . فلما كان الحب إلهاً ، أمكن مدحه ؛ ويجب أن نفهم بهذه الكلمة أننا نمجد مزاياء وفضائله دون أى تحفظ . وهو فى الواقع منزّه عن كل

(١) لمر فقط من بين الأعمال المختارة لى دراسة M.C. Huit وعنوانها Etude sur le Banquet de Platon ، باريس سنة ١٨٨٩ ولغس المؤلف Platon et Aristophane فى Revue des Etudes greeques سنة ١٨٨٨ .

عيب . بل إننا نرى حتى الذين يميزون بين نوعين من الحب مثل بوزانياس وأريكسيماخوس يدعون جانباً الصورة الدنيا من الحب ، بمد مجرد ذكرها ويعظمون فقط مجد الإله .

أما موقف سقراط فمختلف ، على العكس ، من ذلك تمام الاختلاف وهو يقول : « لقد كنت على درجة شديدة من النسيء ، لأنني تصورت أنه يجب في كل حالة قول الحقيقة عن الشيء الذي نحتفل بتمجيده ، وأن ذلك يكون في الأساس ، ثم عند البدء من هذه الحقائق نفسها ، يجب انتقاء أجملها ، وأخيراً ترتيبها الترتيب الأكثر ملاءمة ، ولذلك فقد ملأتني الكبرياء ، لأنني ظننت أنني سوف أتقن الكلام ، حيث أنني كنت أعرف المنهج الصحيح لتمجيد أي شيء كان . ولكن لم تكن تلك بالتأكيد هي ، فيما يبدو ، الطريقة المثلى لتمجيد أي شيء . »

إن الطريقة المثلى هي بالأحرى أن ننسب إلى الشيء كل ما يمكن تصوره ، بما هو أكثر عظمة وأكثر جمالا ، دون أن نهتم بأن نعرف هل الأمر كذلك أم لا . ثم عندما يكون ذلك خطأ ، فلا أهمية لذلك على الإطلاق ^(١) . إن ما تم عليه الاتفاق أول الأمر ، على ما يبدو ، هو أن يتظاهر كل منا بتمجيد الحب ، ولم يكن إطلاقاً أن يمجده فحسب . إن السبب الذي من أجله تكلفون عقولكم جهداً مفرطاً ، كي تنسبوا كل هذه الأشياء إلى الحب ، والسبب الذي من أجله تعظمون طبيعته الفاضلة وآثاره العظيمة ، هو أن يبدو بجملاء الأجل والافضل في نظر الناس الذين لا يعرفونه . وهذا لا نزاع فيه ؛ لأن ذلك على ما افترض لا يكون هذا في نظر الذين يعرفونه . هذه هي حقيقة التمجيد عندما يكون على أعظم درجة من الجمال . ولكن حيث أن الأمر كذلك ، فإني

(١) تمييز بين وجهة النظر الفلسفية والبلاغية .

لم أكن أعرف كيف ينهج المرء في المديح ، بل لاني لم أكن أعرف ، فقد تعهدت لكم أن ألقى تمجيذاً ، أنا أيضاً ، في درري . وكان ذلك وعداً من اللسان لامن العقل ، فلا كن في حل من هذا العهد فليست هذه في الواقع طريقتي في الاحتفال بالتمجيد . (١٩٨ د ، وما بعدها) .

وكذلك يقول سقراط لفيدروس وهو ينهى خطبته : « هذه يا فيدروس ، هي الخطبة التي سوف تعتبرها ، إذا تسكرمت ، احتفاءً بتمجيد الحب ، وعلى أي حال أطلق على هذه الخطبة الإسم الذي يروق لك (٢٠٢ ج) .

ومن أجل تبرير هذه التحفظات يبرهن سقراط لاجاتون (٢٠١ ، ح) أنه أخطأ تماماً فيما يخص طبيعة الحب . فالحب في الواقع ، لكونه في جوهره رغبة ، يتضمن حرماناً ، لأن المرء لا يرغب فيما يملكه ، وهو بالتالي يتضمن نقصاً وألماً . إنه إذن لحن المستبعد كل البعد أن يمكن تصوره على أنه أجل الآلهة وأسعدها وأكثرها شباباً ورقة ، لا يهبط قط إلا على الزهور (١٩٦ ، ب) ، كما نراه في الوصف الجميل للشاعر التمثيلي ، وينبغي أن نتصوره في ملامح طفل ضعيف ، هزيل ، يرتدى دائماً الالمس ، متربصاً دائماً ، وباحثاً دائماً عن حيلة ما أو عن تطاول ما (٢٠٣ ، ح) . وليس الحب ابناً لفينوس ، إنه ابن بوروس وبينيا ، وبالتالي ليس من الصحيح القول إنه إله ، ما دام هو مزيجاً من الخير والشر ، بل من الممكن أن يكون شريراً . إنه جنى ، بل هو جنى عظيم أي إنه أحد هذه المخلوقات الوسيطة بين الآلهة والبشر ، ممن ينقلون للبشر أوامر الآلهة وينقلون إلى الآلهة صلوات البشر ما الحب بخير في حد ذاته وهو لا يحتل إلا مرتبة ثانوية ، ولا قيسة له إلا بالنهاية التي يسعى إليها . وهو ليس بخير إلا إذا كان في خدمة أفضل ما في الوجود أي المثل . ولهذا السبب لا يزعم سقراط أنه يقوم بمدح للحب .

ولذا يسأل فيدروس ، وهو ينهى خطبته ، إذا أمكن أن يدعى ما قاله منذ حين مديحاً . وباختصار ، إذا ما سمع لنا أن نعبر عن هذه الأفكار القديمة بلغة حديثة : إن نظريته المتحاذين الخمسة الأول مماثلة للنظرية التي قال بها بعض الرومانتيكيين ، والتي لا يزال يقول بها ضمناً عدد كبير من الكتاب : إن الحب خير في ذاته : إن الهوى يبرر كل شيء ، وليس على العاطفة أن تبحث خارج ذاتها عن قاعدتها وغايتها . أما سقراط ، فإنه على العكس يخضع العاطفة والهوى للمثال أى للعقل . فليس سقراط على خلاف مع المدعين الآخرين حول الرأى الذى يليق بنا أن نراه في الحب فحسب ؛ ولكنه من السهل أيضاً أن نرى أنه يرد ويقاوم النظريات التي يرضها كل منهم على حدة .

لن يكون من المستحب أن نجعل في الصورة المتعارف عليها حجج المأدبة ، وأن نستبدل بالحديث البالغ الحيوية والرشاقة التي لها فيه خيال أفلاطون المنطلق ببرهنة ثقيلة . ولكن من المسموح أن نبين دون توقف الحجج التي عارض بها من تكلبوا أولاً دون أن نغير منها . وسنرى أن الأمر لا يتعلق في هذا الجزء الأول من المحاضرة بأفكار أو بأوجه نظر ، كان من شأن أفلاطون أن يقف عليها لحظة ثم ينطلق منها إلى تصور أسنى ، ولكنه يتعلق فعلاً بآراء تعارض رأيه معارضة شديدة ، وبروح وميسل يختلفان عنه تمام الاختلاف . وهو يستبعد بها بنفس القوة التي بذلها في مواطن أخرى في الهجوم على أشد من يعترف الناس بخصومته لهم . لقد أخطأت خطبة فيدروس ، على غرار النظريات القديمة في تكون العالم والنسق الفلسفية الأولى ، في أنها اعتبرت الحب مبدأ قديماً جداً يسبق جميع المبادئ الأخرى . وقد عاب عليه أجاتون ذلك (١٩٥ ، ب) ، وأكد أن الحب على العكس الأصغر سناً ؛ ولكن

الحقيقة أنه ليس هذا ولا ذاك ، إنه من جميع الأزمنة ، وموضوعه الخلود
(٢٠٧ ، ١) .

وقد أخطأ فيدروس أيضاً عندما تحدث عن فضيلة السيست وشجاعة أخيل
إذ ينبغي أن تفسر هذه وتلك بالرغبة في الخلود (٢٠٨ ، د) . وقد كان بوزانياس
على حق في تمييزه لنوعين من الحب ؛ ولكنه كان عليه أن يلاحظ أن هناك
أيضاً علاوة على حب النفوس وحب الأجسام صوراً كثيرة أخرى من نفس
ال عاطفة ، وأن الحب ، كما هو مشترك بين جميع البشر ، يمكن أن يتطبق على
جميع الأشياء (٢٠٥ ، ب) . وعلاوة على ذلك ، سنين فيما يلي أية تحفظات
يجب أن نبديها حول التفرقة بين فينوس الأورانية وفينوس الأرضية (١٨٦ ، أ)
وقد كان أريكسيماخوس على حق في تصحيحه لهذا الخطأ ، ولكن يمكن أن يلام
بدوره ، لأنه فسر كلمة حب تفسيراً مفرطاً جداً في عموميته من الممكن بلا شك
استعمالها للدلالة على الجاذبية التي تدفع كل إنسان نحو الخير أو السعادة ، ولكن
شأن هذه الكلمة كشأن كلمة شعر التي تدل في معنى لها على كل نوع من أنواع
الإبداع ؛ ولكنها لا تصلح في الواقع إلا للموسيقيين ولفن الشعر . فمن كان
من هذا النوع هو وحده الذي ينطبق عليه اسم الجنس كله (٢٠٥ ، ح) .
فالناس لا يقولون عن المصارعين ، والأطباء ، ورجال الأعمال إنهم عشاق ؛
على الرغم من أنهم يحبون خيرهم الخاص . وعلاوة على ذلك ، يفترض
أريكسيماخوس أن الحب هو الجاذبية التي يجذب بها غير الشبيه غير شبيهه غيره
(١٨٦ ، ب) ، لكن أجاتون سيقول عكس ذلك تماماً (١٩٥ ، ب) بنفس
القدر من الاحتمال . وليس قول هذا ولا ذاك بصحيح ؛ فما يحب يختلف تماماً
عن المحبوب ، وعن جهل هذه الحقيقة قامت نظريات خاطئة كثيرة
(٢٠٤ ، ح)

أما أريستوفان ؛ فإن المكرة التي يعبر عنها بطريقة هزلية ؛ وهي أن مصدر الحب هو الأسف الذي نشعر به لأننا فقدنا نصف ذواتنا فيناقضها هذا الأمر وهو أننا لا نتردد في أن نضحى بعضو أو بجزء من جسمنا أصابه مرض عندما يكون لنا فائدة في القيام بذلك (٢٠٥ ، د) ، وأكثر من ذلك ، فقد يتبادى الحب ، حتى التضحية القادمة بحياتنا من أجل الموضوع المحبوب ، ونحن نكون لأنفسنا عن هذه العاطفة فكرة على غاية الخسة والضيق ، إذا ما عزوناها — مع الشاعر الهزلي — إلى أصل أنا في بحث . وعلاوة على ذلك لا يتحقق الحب بالرغبة في إعادة الوحدة البدائية ، ولكنه هو الحاجة إلى استمرار النوع بإنتاج أفراد مشابهي .

وعلينا أن نلاحظ أن نقد سقراط يؤثر في أريستوفان . فأفلاطون يعنى بأن يبين لنا أنه بمجرد ما أنهى سقراط خطبته ، بدأ الشاعر في الرد ؛ ويمتنعه عن ذلك دخول القبيادس فجأة مع رفاقه قاعة الوليمة وهو سكران (٢١٢ ، هـ) ؛ ولكن هذه النقطة التفصيلية تبين لنا على الأقل أن أريستوفان شعر أنه قد أصيب .

ويجب أن يضاف إلى جميع هذه الانتقادات انتقاد ينطبق أيضا على الخطباء الأربعة الأول . لقد انخرطوا جميعا في المناقشة ، دون أن يقدموا في البداية ، كما يتطلب المنهج الحق ، تعريفا للحب (١٩٤ ، هـ) . إن أجاثون وحده يهرب من هذا اللوم ، ولكنه يستحق لوما غيره ، بما لا يمكن إعفاؤه منه . لقد جهل تماما ، كما سبق أن ذكرنا بذلك ، طبيعة الحب الحقيقية : وذلك حين اعتبره سعيدا كل السعادة وطيبا كل الطيبة . وفضلا عن ذلك ، فإن ما يستند إليه من حجج له ظاهر الحق أكثر مما تتوافر له القوة . وخطبته تلفت النظر بالتنسيق الماهر للالفاظ أكثر مما تلفته بالتسلسل الدقيق للأفكار . ولا يبقى شيء من

خيال الشاعر الباهر ، بعد المناقشة الملاحية التي لا تقاوم التي يخضعه لها سقراط .
إن أحد أخطاء أجاتون هو أنه اعتقد أن موضوع الحب هو الجمال ؛ إنه في
الواقع الإنجاب والانتاج في الجمال (٥١٢٠٦)

وهناك ما هو أكثر من ذلك . إن أفلاطون لا يقتصر على أن يدحض
أصحاب الخطب الخمسة الأولى من المأدبة واحدا بعد واحد ، إنه أيضا يسخر
منهم ، بل يمكن القول إن هذه الخطب الخمس هي محاكاة ساخرة لمؤلفين أحياء .
وفي الواقع ، إن ما لدينا عن معاصري أفلاطون من رثائق بالغ النقص بحيث
لا يمكن تحقيق هذا الغرض تماما ؛ ولكن في الإمكان أن نجدهم عددا كافيا
من الأدلة لنجعل على الأقل شديد الاحتمال . ونكاد نشعر دائما ياغراء لأن
نتصور مؤلف المأدبة مفكرا يخلق عاليا جدا في مجال التجريدات ، أو شاعرا
أسمى من جميع الأهواء البشرية ، أو مشرعا عابسا شاغله الوحيد الأفكار
الجمادة . إنه بلا ريب كل ذلك ، ولكنه أيضا رجل من أبناء عصره . لقد كان
شابا ، وعرف أهواء الشباب . ولنا في الصراع الشديد الذي قاوم به
خصومه الدليل على أنه كان عنيفا وسريع الرد ، وأنه كان
يرد الضربة بالضربة والسن بالسن . وربما كان يتجاوز ذلك قليلا ، ومن المحتمل
أنه في أحيان كثيرة لم يكن ينتظر الضربات وكان أول من يهاجم . إننا نحس في
حالات كثيرة بحدة سخريته وبقسوة تهكمه . هل يمكننا مثلا الشك في مراميه
الساخرة عندما نطالع محاورة فيدروس ؟ إنه يهاجم ليزياس ، ونحن نجمل أسباب
الشقاق بينه وبين هذا الكاتب ، ولكننا نرى جليا أنه لا يجامله . إنه من المحتمل
جدا أن يكون ما يقرأه فيدروس على سقراط ^(١) في بداية المحاورة هو خطبة

(١) راجع بهذا الصدد Observations sur l'Eroticos iorséré sous le nom
de Lysias dans le Phedre de Platon, par E. Egger

(باريس سنة ١٨٧١ ص ٢٢)

حقيقية لليزياس ، ومن الواضح أن ما يقوم به سقراط هو محاكاة ساخرة ، بل إنه محاكاة ساخرة قاسية فيها احتقار ، عندما يكرر - بعد أن حجب رأسه - خطبة ليزياس ، كما كان يجب أن يقوم بها ، وكالم يعرف كيف يقوم بها من وجهة نظره الخاصة . والجزء الثالث من المحادثة هو درس ينال به سقراط ليزياس وفي نفس الوقت هو دحض كامل لكل ما قاله . ولا يدع لنا الموقف الذى يقفه سقراط تجاه بولوس فى محادثة جورجياس أدنى شك عن نوايا المؤلف . إنه يحاكي طريقة بولوس فى الكلام وهو يختم جملة بالفاظ فخمة ومسجوعة ، وفقاً للبيان الذى عليه إياه جورجياس وذلك ليجعلها سخرية للناس . ولا يكاد يكون من الممكن أيضاً أن نشك أن أفلاطون بنسبته خطباً عنيفة وبليغة ، أيضاً ، تزخر بالحياة والحركة لكاليستليس فى محادثة جورجياس ولثراسيماخوس فى الكتاب الأول من الجمهورية ، حاكي بعض خطباء عصره وقدم لنا صور أشخاص وفقاً للطبيعة . وتظهر أيضاً السخرية وأشد القرائح المضحكة إرهافاً وأكثرها رقة وأناقة ورزانة ، فى هذه البداية الرائعة لبروتاغوراس التى يرينا فيها الفيلسوف الشاعر السوفسطائى يحيط به الكثير من ألوان التكريم ، ويسير والمجد يلاحقه ، وقد اقتنع اقتناعاً ساذجاً للغاية بمكاته العظيمة . ويمكن اعتبار المأدبة من بعض النواحي تسكيلة لبروتاغوراس ويمكن الافتراض أن المحاورتين كتبنا فى نفس العهد تقريباً . إن جميع أشخاص المأدبة ظهروا من قبل فى محادثة بروتاغوراس كأشخاص صامتين ؛ إنهم التلاميذ المنقطعون إلى السوفسطائيين الكبار . إن فيدروس معروف لنا على أنه التلميذ المتحمس لليزياس ؛ وبوزانياس على أنه تلميذ بروديكوس الكيوس ؛ وأريسكيماخوس على أنه تلميذ هيبياس الإيلي ؛ وأجاتون ، وفقاً للمأدبة نفسها أحد خالصاء جورجياس يظهر لنا هكذا الحوار حول الحب هجوماً يقوده أفلاطون بقوة ضد نفس السوفسطائيين الذين

كثيراً ما يهاجمهم ، ولكنه في هذه المرة يهاجمهم في تلاميذهم . والذي يلقي الخطبة الأخيرة هو أيضاً تلميذ لسقراط ، القبيادس ؛ وسنرى فيما بعد أن الأمر يدور على وجه الخصوص في المأدبة حول تعاليم أساتذته وتلاميذه . إن المأدبة هي حوار التلاميذ . ونحن إنما يمكننا الحكم على تعليم الاساتذة بشأره .

هناك في الجزء الأول من الحوار كله ، وحتى أيضاً في الجزء الأخير تكمن سخرية محجوبة حجباً ينم عن الرزانة بحيث أمكن أن تغيب أكثر من مرة على المطالع غير المتنبه ، ولكنها تضافى على أفلاطون موهبته في الإضحاك . إنه في المأدبة - وفي الكلمة الأخيرة من هذه المحاورة - يجعل سقراط يقول إنه بما يجب توافره في نفس الرجل هو أن يكون شاعر مأسوياً وشاعراً هزلياً (٢٢٣ ، د) . ونحن نعرف أن أفلاطون ابتداءً بالمآسى وتبين لنا المحاورات ما كان في استطاعته في مجال المهزلة .

أما إن خطبة فيدروس في المأدبة ، وهي محاكاة ساخرة لمحاورة ليزياس ، فماذا ما يسمح بافتراضه أوجه الشبه المتعددة التي نجدها بين المؤلفين . إنه نفس المذهب ، ونفس الطريقة الجفافة بعض الجفاف في عرضه ، ونفس الطريقة في البرهنة بأمثلة مستمدة من الميثولوجيا أو الشعراء . إن هذه الأوجه من الشبه كبيرة جداً ، ومقاصد محاورة فيدروس موضع شك ضعيف للغاية ، بحيث أنه يبدو الإلحاح هنا على تقريب بين المحاورتين ، يتم إذا جاز القول بنفسه أمراً لا طائل تحته .

إن خطبة بوزانياس محاكاة لخطبة بروديكوس . ويشهد على سوء نية أفلاطون التلاعب بالألفاظ الذي تسهل ترجمته إلى الفرنسية والذي نقرأه بعد خطبة بوزانياس مباشرة ومن الملاحظة التي تصاحبه : « وهنا توقف بوزانياس

وقفه ، ^(١) . (وهذا أحد ألوان التلاعب بالألفاظ التي كان يعملها اصحابنا
السوفسطائيون (١٨٥ ، ح) . يلاحظ جومبرتز Gomperz بحق أن
بروديكوس أدخل في الاخلاق فكرة لعبت دوراً كبيراً في مدرسة الكليبيين
ومدرسة خلفائهم الرواقين، وهي فكرة الأشياء المحايدة في حد ذاتها . والتي
لا تكتسب دلالتها إلا بالإستعمال الصحيح الذي نستعملها فيه مجمارين إرشادات
العقل ، (مفكرو اليونان *Penseurs de la grèce* الجزء الأول ، ص ٥٥ ،
ترجمة ريمون Reymond) . وهذا هو المذهب أو تطبيق لهذا المذهب هو
ما نجده على وجه التحديد في المأدبة — يقول بوزانياس : « والقيام بهذا
النشاط ليس في حد ذاته جميلاً ولا قبيحاً . وهذا في الحقيقة حال كل نشاط
وعلى هذا النحو أيضاً ما نفعله الآن من الشراب والغناء والحديث ، فليس في
كل ذلك ما هو جميل ، إذا نظر إليه نظرة مطلقة . ولكن الطريقة التي يمكن
أن يتحقق بها هذا النشاط هي التي تضمن عليه هذه الصفة ، فإذا كان هناك في
الواقع جمال واستقامة في كيفية العمل ، كان العمل جميلاً ، وعلى العكس ،
إذا عازته الاستقامة كان قبيحاً ^(٢) ، (١٨٠ ، هـ) — والخطبة بأكملها تزخر
بتميزات دقيقة تبين على طريقة بروديكوس ، إما المعاني المختلفة للكلمات ،
ولما أوجه النظر المتضادة التي يمكن المرء أن يتخذها لتقدير جميع الأشياء أو
الحكم عليها . ويبين السوفسطائي هكذا ما يوافق وما يضاد البواعث ويفسر

(١) مصدر التلاعب بالألفاظ هو أن *Pause* تعني توقف بالفرنسية .

(٢) هذه تقريباً الفكرة الرواقية ، الفعل في مادته أو في موضوعه هو في ذاته سواء ،
ويقوم بصورته ، وبطريقة القيام به وفقاً للقاعدة المستقيمة أو عدم القيام به وفقاً لها
(راجع ١٨٣ ، د)

اختلاف أحكام الناس (١) . وهكذا ، فإن الحب كما كان الناس يفهمونه في أثينا تعتبره بعض الشعوب اليونانية والبربر فنجلا . ويمكن أن يجد المرء أيضا ، دون أن يخرج من اليونان ، في نفس هذه النقطة تصورات ووجهات نظر متعارضة . وليس من السهل في أثينا نفسها التوفيق بين الحرية في المعادات الخلقية التي تقلبها أغلب الأذهان والاحتياطات التي يحتاط بها آباء الأسر لحماية أبنائهم . إن هذه التمييزات وغيرها أيضا تملأ خطبة بوزانياس المحققة المملة ، وليس في ذلك أى شيء يشابه أسلوب أفلاطون المؤلف . ويقدم السوفسطائي من جهة أخرى الوسيلة للتوفيق بينهما في القاعدة المبينة فيما سبق .

(١) إن فقرة بروتاجوراس (٣٣٧ ، هـ) التي تتجلى فيها السخرية بوضوح تبين تماما طريقة بروديكوس العادية وميله الى الايضاحات اللفظية .

« على جميع من يحضرون مناقشة أن يصنعوا الى المتحاورين مشتركين ، ولكن على تفاوت في الاصناء ، ذلك أنه إذا ما كان المرء يولى كليهما انتباها مشتركا ، فإنه من الواجب أن يكون هذا الانتباه أشد الأكثر علما ؛ وأقل لمن لا يعرف شيئا . وفيما يخصنى ، باسقراط ويا بروتاجوراس ، إذا ما أردتما أن تبعا نصائحي ، فما هو ذا أمر أود أن تنفقا عليه فيما بينكما ، وهو أن تتناقشا لا أن تتشاجرا ، ذلك أن الأصدقاء يتناقشون فيما بينهم تقاشا هادئا ويتشاجر الأعداء ليمزق أحدهما الآخر ؛ وبهذه الطريقة يصبح هذا الحديث لطيفا بالنسبة لنا جميعا . أولا ، ستكون الثمرة التي تجنيانها منها ، لا أقول في مدحنا ؛ ولكن في تقديرنا لأن التقدير تشریف حقيقى تقدمه النفس المتأثرة والمقتنعة حقا ، بينما لا يكون المديح في أغلب الأحيان إلا صوتا يلفظه اللسان مخالفا لما شعر القلب ، وسنجنى من ذلك ، نحن المستمعين ، لا ما يسمى لذة ، ولكن ما يسمى سرورا ، لأن السرور هو موافقة العقل الذى يتعلم ويكتسب الحكمة ، في حين أن اللذة ليست في حقيقة القول إلا لمارة الحواس كلذة الأكل مثلا . » راجع بروتاجوراس ، ٣٤٠ ب ، ٣٥٨ ب ، د)

ولكن التمييز المشهور بين الآلهتين فينوس ؛ أى فينوس السماوية وفينوس
الدنيوية ، هو الذى يتم على وجه الخصوص عن تدخل برودييكوس . من
المستحيل ألا يدهشنا تشابه هذه القسمه الثنائية بالمثل المشهور فى حقيقة أخلاقية
عن هرقل مترددا بين الفضيلة والشر والذى أورده اكسينوفون فى كتابه « حياة
المشهورين (١ ، ٢١) ؛ وهو المثل الذى تشير اليه المأدبه قبل ذلك ببضعة أسطر .
ويكاد أفلاطون فى كل مرة يظهر فيها برودييكوس على المسرح ، لا يفعل ذلك إلا
لينسب له تمييزا دقيقا حول معانى الكلمات (خرميسديس ، ١٦٣ ، د ، لاشيس
١٩٧ ، د) . إنه يقرب الألفاظ المتشابهة ويحدد لنفس الكلمة المعانى المختلفه
التي يمكن أن تكون لها . ولا تمنع كل هذه السخرية من جهة أخرى ، أن يقدم
برديكوس على أنه مفكر جاد ، أمين على قواعد الصدق ، ويمكن سقراط نفسه أن
يقول إنه كان تلميذه (بروتاغوراس ، ٢٤١ ، ١ ؛ مينون ، ٩٦ ، د) . (من
الصحيح أن هذا التمييز بين فينوس السماوية وفينوس الدنيوية كان يعتبر دائما
تعبيرا عن فكر أفلاطون نفسه . فبعض المؤرخين ، حتى من المحدثين ينسبونه
اليه ، ويجب الاعتراف أن أفلوطين كان قدوة لهم ، ومع ذلك لا يمكن لسلطة
الفيلسوف السكندرى نفسها أن تقلل من حقوق النقد . والدليل على أن التفرقة
بين إلهتين تدعيان فينوس لا ترجع إلى أفلاطون نفسه ، أننا نجد لها فى مأدبة
أكسانوفون نفسه (الفصل الثامن) . ومن المحتمل جدا أن هذا التمييز يرجع إلى
برودييكوس . لقد كان هذا التمييز شائعا وأخذ أفلاطون عنه ليسخر منه .
والأمر الذى خدع المفسرين هو أن تمييز برودييكوس يطابق تماما للوهلة الأولى
مذهب أفلاطون نفسه ؛ ولكن إذا أمعنا النظر ، لرأينا أن الأمر ليس كذلك
بأية حال . أولا ، إن إلهات أفلاطون لا يطفن فى الطرقات ، فروح الفيلسوف
المتدينة تدينا عميقا ما كانت لتقبل قط استعمال اسم إله أو إلهة للدلالة على أعمال

كالتى تنسب إلى افرودايت . ولا يمكن الفيلسوف الذى يرفض للحب نفسه لقب الإله أن يصفيه على داعات مفارق الطرق . ومن جهة أخرى تبين بقية المحاورة بوضوح أن أفلاطون لا يتخذ وجهة نظر بروديكوس تماما . فهو لا يوحّد بين الحب والجمال ، ولا يجعل الجمال هدفا له . إن وظيفة الحب إنما هى الإنسال فى الجمال . وأخيرا ، ليس هناك ما هو أشد مخافة للأفلاطونية من النظرية التى يعرضها بروديكوس ، واتى تكون الأشياء وفقا لها سواء فى حد ذاتها أما ألا يكون هنا شيء خير ولا جميل فى حد ذاته وأن قيمة الأعمال خاضعة للنية التى تلممها ، فهذا ما أمكن فلاسفة تالون أن يسلبوا به مع بروديكوس ؛ ولكنه مناقض لجميع مبادئ الفلسفة الأفلاطونية .

ومن اللطيف إلى حد بعيد ، مع ذلك ، أن نلاحظ أنه نسب لأفلاطون مدة طويلة جدا مذهب لم يعرضه إلا ليسخر منه ، وأن الساخر الاستاذ وقع على نحو ما فى الفخ الذى نصبه هو نفسه .

كان أريستكيماخوس ، كما تطلعنا على ذلك محاورة بروتاغوراس (٣١٥ . ح) ، تلميذا لهيبياس الأيلى ، وخطبته فى المأدبة تطابق تمام المطابقة ما نعرفه عن تعليم هذا السوفسطائى . وفى الحقيقة ، إن هيبياس يبدو ، إما لأنه كان خصما أقل حميا ، وإما لأنه اعتبر أقل خطرا ، وكأنه يعامل ماملة أكثر مراعاة من الآخرين . لقد كان يهتم على وجه خاص بدراسة الطبيعة ، وكان يزعم معرفة جميع العلوم . وأريستكيماخوس كذلك طبيب ، ونظرية الحب التى يعرضها لا تنطبق على البشر فحسب ؛ ولكن على جميع الكائنات الحية ، وحتى على الطبيعة بأسرها . إن الأضداد ، الجاف والرطب ، الحار والبارد أى العناصر الأربعة - ويبدو أننا نجد هنا إشارة لمذاهب أمباذوكليس - إنما يجمعها الحب . وعندما ينعدم الانسجام والتناسب أى الحب الحقيقى ، يقع المرض والموت . وتعتبر جميع

العلوم المتصلة بالطبيعة من رياضة بدنية ، وموسيقى ، وفلك ، وعرافة خاضعة
لسلطان الحب وتقدم لنا هكذا خطبة أريستوفاخوس تلخيصا أميناً لتعليم
أستاذه (١) .

وإذا ما وجدنا أنفسنا د فوعين لأن نفترض أن حضور أريستوفان بين
مدعوى المأدبة يفسر بالصلاح الذي تم في عهد متأخر بين الشاعر وضحيته ، فإنه
يلفتنا القليل من الانتباه لنسجل خلال المحاوره بأسرها آثاراً عديدة من العداوة
ولتأكد من أن أفلاطون لم يكف عن الحرب ، وأنه لم يزل يعامل عدو استأذه (٢)
معاملة العدو . فالشاعر يعرض علينا في الواقع منذ البداية ، مهتماً بلا انقطاع
بأمور باكوس أو فينوس (١١٧ ، ٥) ، فهو مدمن للخمر ، وهو من بين من
كانوا الأقل مراعاة لأنفسهم بالأمس أثناء الانهالك في السمر الذي انتهت به
الحفلة التي أقامها أجانون (١٧٦ ، ب) ، ونراه أيضاً في نهاية المحاوره يستمر في
الشراب مع أشد الشاربين تحملاً ولا يتوقف إلا عندما يطلع الصباح (٢٢٣ ، ح)
وعندما يأتي دوره في الكلام يوقفه فراق ويفسر أفلاطون هذا العسر بالإفراط
في الطعام (١٨٥ . ٥) ، ويطلب أريستوفان من الطيب أريستوفاخوس ، بصورة
مضحكة إلى حد ما ، وسيلة لإنهاء ذلك ، ويدله أريستوفاخوس ، على وسيلتين
يضطر الشاعر إلى استعمالهما الواحدة تلو الأخرى ، وفي اللحظة التي يضطر فيها
إلى مداعبة أنفه من الداخل لإثارة العطس يشكو ضاحكاً أنه يلجأ إلى وسائل
كريبة (١٨٩ ، ١) . ولن يزعم أحد أن أفلاطون جمع كل هذه التفاصيل دون

(١) راجع في بروتاغوراس (٣٣٧ ، ٥) خطبة هيدياس التي تقدم أكثر من وجه
شبه واحد مع خطبة أريستوفاخوس .

(٢) راجع في هذه النقطة فردينان دلبروك : Ferdinand Delbruck :
وتعليق شتالوم . Departibus quas Aris to phanes agat in Platonis. Stall.
baum (ص ٤٥) symposio (١٨٣٩)

غرض . إنه يرينا أريستوفان راغبا بلاشك في أن يضحكنا ، كما يليق بشاعر هزلي ، ولكنه مهتم بالا يجعل نفسه هدفا للضحك ، وأن يجعل الضاحكين في صفه ، وربما أتاح ذلك أن نفترض أن أفلاطون أراد على وجه التحديد أن يضحك على حسابه . إن خطبة أريستوفان ، كما يلاحظ هو نفسه ، تتفق مع طريقته المألوفة ، ومطابقة للطريقة التي يمكن أن ننتظرها من شاعر هزلي . وقد وجد أفلاطون بالتأكيد متعة في محاكاة اللهجة الاعتيادية لمهزلة أريستوفان وأن ينسب له الخيالات والدعابات المشابهة التي نجدها في شعر الشاعر نفسه . ولن يمارس أحد أنه نجح في ذلك نجاحا لا بأس به ، ولا ضرورة للإلحاح حول هذه النقطة ، فستتاح لنا الفرصة من جهة أخرى ، في الجزء الأخير من هذا الكلام ، لأن نعود إلى الدور الذي يلعبه أريستوفان في المأدبة .

ولاجال للنزعة في أن أفلاطون عرض علينا سقراط وأجاتون في المأدبة على أنهما تربط أوثق صداقة ، ويجذب أحدهما نحو الآخر أخلص العطف ؛ فليست أدلة الاحترام والود التي يبذلها أحدهما للآخر خلال جميع المحادثات مجرد صيغ أدب ، فهي كثيرة جدا ، ودقيقة جدا لئلا يمكن أن ننسب لواحد منهما أدنى سريرة يخفيها . ومن الأكيد أيضا أن أفلاطون يعامل أجاتون بلطف ، فهو يقدم لنا عن ذهنه ومواهبه ولطفه ، وعن بلاغته فكرة أشد ما تكون مدحا ولا يمكن المرء أن يتصور داعيا إلى عشاء أشد حفاوة ومؤا كلا أظرف ، وخطيبا أشد فتنة ، وبين صورة الشاعر المأسوي وصورة الشاعر المضحك تضاد صارخ . فبقدر ما يبدو لنا الثاني على شيء من السوقية ، وفظا إلى حد ما ، بل ومضحكا قليلا على الرغم من كل لطفه ، يترك الأول في نفوسنا الشعور بالأناقة الكاملة والظرافة التي على أشد ما تكون رقة . ولا يقلل ذلك من أن خطبة أجاتون محاكاة ساخرة ؛ ولا يقتصر الأمر على أن سقراط سرعان ما أرغم محدثه على

الإعتراف بأنه تناقض وأنه لا يدري تماما عما يتحدث ؛ ولكننا أيضا نرى
سخريته المألوفة تتجلى منذ الكلمات الأولى من رده : « ما عسى أن أصنع
يا أريستكسيماخوس الموفق حتى لا أقع في حيرة سواء أنا أو أى شخص آخر ،
عليه أن يتحدث بعد إلقاء خطاب في مثل هذا الجمال ، وعلى مثل ذلك التنوع ؟ إن
كل شيء في هذا الخطاب كان رائعا لا على نفس الدرجة في الحق ، ولكن من
ذا الذي لا يفتن ، عند الاستماع إلى خاتمة الخطاب ، بجمال الكلمات والعبارات ؟ »
(١٩٨ ، ب) . إنه يمتن تعارض طريقته مع طريقة الشاعر عندما يعلن أنه
يحتقر التكلف في الألفاظ ، وفي تنسيقها (١٩٩ ، ب) . وإذا ما قبل المرء أن
يتبين الأمر ، فإن الحجج التي ينسبها سقراط لأجاثون مصطنعة وسوفسطائية تماما
كيف لا نجد نية خبيثة في الألفاظ التي يعلها أفلاطون على لسان الشاعر عند
ما يعله يتلاعب بالكلام ليثبت أن الحب رقيق : « ولكنه (الحب) يسير ويقم
في أشد الأشياء لنا في هذه الدنيا ، ذلك لأنه يتخذ مقره في الجانب المعنوي ،
وفي نفوس الآلهة والبشر ، بل لا يكون ذلك في أى نفس كانت دون تمييز ، ولكن
إذا ما قابل نفسا فظة الأخلاق ، نأى عنها ، بينما يبادر إلى الإقامة في النفس
الرقيقة . ولما كان الحب على اتصال دائم بقدميه ، وبكيانه كله أيضا ، بما هو
أكثر رقة بين أرق الأشياء ، فهو بالضرورة على رقة منقطة النظير . » (١٩٥ ، د)
ولست الختابة بأسرها إلا سلسلة من أكوان التلاعب بالألفاظ وال Coucelli .
إن استدلالات أجاثون تقسم أيضا بسمات السفسطة البحتة .

كيف يمكن أن نعتقد أن أفلاطون أخذ لحظة واحدة مأخذ الجدل الدليل
الذي قدمه الخطيب لينسب للحب الفضيلة التي يطلق عليها الاعتدال : « ومن
صفات الحب علاوة على العدالة الاعتدال الأكبر ، فقوام الاعتدال في الواقع
وفقا لرأى الجميع السيطرة على الشهوات والرغبات ؛ إلا أنه ما من شهوة أقوى

من الحب . ولكن إذا كانت الشهوات الأخرى من حيث هي أذى ، تحت سيطرة الحب ؛ وإذا كان الحب على هذا الوجه هو المسيطر ؛ مادام يمارس سيطرته على الشهوات والرغبات ؛ فكيف لا يكون على الاعتدال لا مثيل له ؟ ، (١٩٦ ، ج) . ليس ما هو أشد اختلافا عن أسلوب أفلاطون المألوف ، ولا ما يبين بالتالى بوضوح أشد ، أن الأمر يتعاق هنا بمحاكاة ، من نهاية الخطبة الذى يكون فيه توازن الجمل ، وكثرة الصور كثرة فوطة مع المبالغة فيها والجناس والسجع تناقضا تاما مع لهجة أفلاطون المألوفة وهى معتدلة خالية من التصنع : « فهو بعد ذلك (١) مصدر مزايا أخرى من نفس النوع للكائنات الأخرى ، وقد خطر لى أن أعبر أيضا بالشعر ، فأقول :

ينشر السلام بين البشر ، ويبسط الهدوء فوق البحار ، ويسكن الرياح ، ويهب المتألم الراحة والندم (٢) .

إنه هو الذى يجردنا من الاعتقاد بأننا غرباء فيما ينشأ ، وهو الذى يجعلنا نفرض بالاعتقاد بأننا ذوو قربي ، لأننا فى ظل قانونه يجتمع دائما بعضنا مع بعضنا الآخر فى اجتماعات مماثلة لهذا الاجتماع ، وأنه هو مرشدنا فى الحفلات ؛ وفى الأناشيد ، وفى تقديم القرابين : هو صانع الطبق الرقيق ؛ وطارد الطبع الخشن ، وهو يجود بالعطايا اللطيفة وعاجز عن أنه يأتى هبات ذات نوايا سيئة ، وهو

(١) إن ذلك وفقا للخطة المرسومة ، التى عرضت ص ١٩٤ هـ ، وما بعدها ، هو الجزء الثانى من خطاب أجاتون . والشرط الذى يتحقق به التمجيد الحقيقى ؛ هو أن نبن كيف أن نعم المي الذى نكرم ، هى آثار طبيعته . وقد سبق أن ذكرت هنا فكرة الملاقة العملية التى وردت فى البداية (١٩٥ ؛ أ)

(٢) يبدو أن هناك مقابلة بين الانسان والبحر ؛ وبين الحزن وهياج البحر ، وبين النوم على فراش الانسان والهدوء فوق البحر وقد وضعت علامات الترقيم وفقا لذلك .

لطيف في طبيته ، وموضع تأمل عند الحكماء ، وموضع إعجاب لدى الالهة ، وهو موضع حسد لمن حرموا منه ، وكنز ثمين عند الذين سعدوا بنصيب منه . وهو عند الأطفال رفاهية ورقة واشتياق وضروب لطف ، وضروب وارع ، وعاطفة . وهو يهتم بالأخيار ولا يكثر بالاشرار ، وهو في حالة التعب والقلق وفي تأجج العاطفة ، وفي حالة التعبير (١) ، تكون يده على الدفة ، متأهبا للمركة ، وهو في آن واحد سند وأفضل المنقذين . وهو مبدأ النظام عند مجموع الآلهة وعند البشر . وهو أجل وأفضل قائد جوقة للمنشدین ، وهو الذى يجب أن يتبعه كل منا ، بتمجيده بما يستحقه من أناشيد ، ويؤدى دوره فى الفناء الذى يفتن به هذا الساحر عقول الآلهة ، كما يفتن عقول البشر . (١٩٧ ، ج . وما بعدها)

ولن ينازع أحد علاوة على ذلك أن خطبة أجاتون رائمة من نوعها ، رائمة بما فيها من تكلف صياني ولطف مصطنع وأسلوب متأنق . والشاعر ليس مخدوعا بألوان تصنعه ، ونحن نراه يتسم عندما يقول : لتكن هذه الخطبة ، وهى من تأليفي يا فيدروس ، قرباني للإله ، وهى خليط من الخيال فى بعض المواطن ، ومن الجذ فى مواطن أخرى . وقد حرصت فيها على الكمال ما استطعت إلى ذلك سبيلا . (١٩٧ هـ)

وإذا كانت هذه الصورة بأسرها محاكاة ساخرة ، ففى الإمكان أن نقول إن

(١) يريد المترجمون بتصحيح هذا الجزء أن يحملوا فكرته أشد منطقا . ولكن هل يهتم أجاتون كثيرا بالمنطق اهتماما شديدا ؟ فهو يبحث عن قواف ووزن ، وهى تأثيرات وفيما يلى على الأرجح جملة تداعى الصور : لأن الحب يكسب القوة والجرأة ؟ ويلهب القلوب ، ويحل عقدة اللسان ، ولما كان من جهة أخرى يريد الارساء فى ميناء ، وهو ربان المركب ، فسيكون كذلك ، إذا انقضى الأمر ، جنديا فيها .

أفلاطون قام بها بحب . وعلاوة على ذلك ليست انتقادات سقراط موجهة إلى أجاتون نفسه ولكن بالأحرى إلى التعليم الذى تلقاه ، وهنا لا يمكن أن نشك أدنى شك فى أن جورجياس هو الذى تقصده قريحة أفلاطون الساخرة الخبيثة . إن سقراط يقول منذ بداية ردة : « فمذا الخطاب يريد إلى خاطرى أيضا ذكرى جورجياس ، لدرجة أنه يثير فى عين الانطباع الذى يتحدث عنه هوميروس : نعم لقد تملكنى رعب أن ينتهى أجاتون فى خطابه بأن يلقي على خطاب نفس رأس جورجياس الخطيب الرهيب ، فيجعل منى ، بتجريدى من صوتى ، حجرا حقيقيا . (١٩٨ ، ج)

٢

وبخطبة سقراط تتغير اللمجة ؛ وندخل فى نمط من الأفكار جديد كل الجدة . لم يعد الأمر يتعلق بأن يقال عن باطل أو عن حق كل ما يمكن أن يجده المتكلم بما هو أشد موافقة للحب ، ولكنه يتعلق بالبحث عن الحقيقة . لم نعد نقاش سوفسطائيين ولكننا نقاش فيلسوفاً .

يهزم سقراط بوضع كلمات حجج أجاتون والمدعين الآخرين . فهو يبرهن بوضوح لا يقاوم أن الحب ليس كاملاً بذاته ما دام دائماً رغبة ويفترض الحرمان والألم . ولا نعرض هنا النظرية التى يعارض بها سقراط نظريات محادثيه ؛ إنها مبروفة جداً وحاضرة الحضور القوى فى كل ذاكرة ليسكون من المجدى أن نعود إليها مرة أخرى . ونريد فقط فى هذه المناسبة أن نقدم عن ثلاث نقط هامة بمعنى الملاحظات الغرض منها أن نبين ما هو لأفلاطون على وجه الخصوص فى نظرية سقراط ، ثم أن نبين العلاقة بين نظرية الحب ونظرية المعرفة وبينها وبين بقية المذهب .

أولاً : - إن أفلاطون إنما استبدل بلا ريب بسقراط شخصاً آخر ، ديوتيم ،
وهي امرأة من مانتينية ، لأنه كان يشعر تمام الشعور بما كان يضيفه من عنصر
جديد لتعليم استاذة ، ولأنه كان يردد أمام خطأ تاريخي يفوق الحد وضوحاً .
وتبين الطريقة ذاتها التي يتلقى بها سقراط دروس هذه المرأة وما تصامله به من
ألوان المراجعة (٢٠٨ ، ب) لتؤكد من أنه يفهم حقاً تصورات جديدة تمام
الجدة والدرجات المختلفة للاطلاع على الأسرار والتي تجتازها به ، أن أفلاطون
احتل هنا بمرأة مكان سقراط : « وإني أعترف أن أمور الحب هذه هي التي
يمكنك ، أنت أيضاً ، يا سقراط ، أن تطلع على أسرارها . أما الإشراف الكامل
والكشف ، وهما في الواقع الهدف الأخير لهذه التعاليم الأولية ، بشرط أن
يتبع الإنسان الطريق الصحيح ^(١) فإني لا أدري إن كان بمنحك الوصول اليها ،
(٢٠٩ ، هـ) . وإذا ما ظن مع ذلك أن من واجبه الاحتفاظ باسم استاذة ،
وأن ينسب إليه أقوالاً من الجلي أنه لم يكن في الإمكان أن تصدر عنه فلا بد أن
لديه لذلك باعثاً وسنحاول أن نكشفه فيما بعد .

يلوذ سقراط باسم ديوتيم منذ اللحظة التي يريد أن يثبت فيها أن الحب وسط
بين الخير والشر . ذلك أن الأمر يتعاق هنا فعلاً بفكرة جديدة لها أهمية قصوى
هي نوعاً ما ، مدار الأفلاطونية بأسرها ، ولا يقتصر الأمر على أن سقراط لم
يقلها ، ولكن كانت على تناقض تام مع أشهر نظرياته . إن سقراط يزعم لنفسه

(١) إن الاطلاع على سر من الأسرار شبيه بطريق له مراحل محددة يسقط في نهايتها شعار
كان يخفي شيئاً شبيهاً بقدس الاقداس أو بالإلهاء القدس ؛ وحينئذ يتأمل المطلع على السر
ويتعبد . ولكن في حاجة إلى مرشد ؛ وإلى موجه في معرفة الأسرار ، وفي حاجة أيضاً إلى
إعداد ، كالذي ظهرت به ديوتيم روح تلميذها (راجع ٢١١ ، ب ، وفيدون ٦٩ ، ب - د) .

الحق أن يستنتج من أن الحب، لما كان ليس جميلاً ولا خيراً، كما أثبت معارضاً أجاتون، فهو قبيح وشرير. فسقراط، بتعبير آخر يطبق تطبيقاً دقيقاً مبدأ التناقض الذى يقضى على الوسطاء... وهذا على وجه التحديد، ما كان يفعله سقراط المعروف فى التاريخ، وما كان يفعله معه جميع مباحثى أفلاطون. لا وسط هناك بين المعرفة والجهل ولهذا السبب كانت الفضيلة علماً والذيلة جهلاً كما كان سقراط لا يكل عن أن يكرر، ولهذا السبب كان أيضاً فى الإمكان تعليم الفضيلة. وعندما تسأل ديوتيم سقراط إذا لم يكن هناك أى وسط بين المعرفة والجهل يجيب (٢٠١، هـ). إن نظرية الظن الصحيح وهو وسط بين العلم والجهل يشارك الأول لأنه صحيح، ويشارك الثانى لأنه ليس إلا ظناً لا يمكنه تبرير ذاته، هو التجديد العظيم الذى أدخله أفلاطون فى الفلسفة. وقد سبق أن قال شيئاً مشابهاً فى محاورتى بروتاغوراس ومينون عندما أثبت أن الفضيلة ليست علماً، ولا ويمكن تعليمها؛ ولكنها ظن صحيح وهذا على وجه التحديد نقيض النظرية السقراطية، إننا نرى هنا مرة أخرى الرباط الوثيق يربط محاورته المأدبة بهاتين المحاورتين ويسمح أن نعتقد أنها كتبها فى نفس العهد. ونفس الفكرة أيضاً هى التى يتناولها أفلاطون مرة أخرى ويدافع عنها بقوة فى نهاية الكتاب الخامس من الجمهورية. وهى فى النهاية الفكرة التى سيفحصها فى أشد صورها تجريداً وميتافيزيقية عندما يبذل جهده فى محاورتى بارمينيديس والسوفسطائى ليثبت أن عدم الوجود موجود نوعاً ما، أى أن هناك شيئاً وسطاً بين الوجود والعدم. إلا أنه كان من اللازم مع حالة النظر اليونانى فى عهد أفلاطون أن يثبت المرء بعنف (السوفسطائى، ٢٤١، د) وجود عدم الوجود أى تناقضا ظاهرياً لجعل اتصال المثل فيما بينها أو مشاركتها فى ذاتها، وبالتالى وجود العالم وإمكان الحكم الموجب والخطأ أموراً ممكنة. وإذن، فإن أفلاطون منذ العهد

الذى يكتب فيه المأدبة على علم تام بإحدى الأفكار الرئيسية من مذهبه. ولكن ليس علينا هنا إلا أن نفحص التطبيق الذى يطبقها به على الحب . وهى تتيح له أن يستنتج أن الحب وسط بين الله والناس ، وأنه جنى ، وجنى عظيم ، وليس لها ، أو بتعبير آخر ، أنه ليس بذاته خيراً ولا شراً .

فما مصدر قيمته ، ولم كان فى بعض الحالات ممتازا وسيئاً للغاية فى غيرها . لقد سبق لبوزانياس وأريكسيماخوس أن ميزا بين نوعى الحب ، ولكن لا هذا ولا ذاك لم يعرف كيف يكشف عن الأسباب الحقيقية ولا كيف يحدد ما يقوم أساساً لقيمة الحب . إنه ليس كما يزعم بوزانياس نية من يعمل لأن هذه النية أمر متغير أو كما نقول اليوم عنصراً ذاتياً ؛ وليس أكثر صحة أن نقول مع نفس الرجل بوزانياس إن الحب خير عندما يتعلق بالنفوس وشرير عندما يكون موضوعه الأجسام . فحب الأجسام فى الواقع ، له فى فكر أفلاطون مكانه المشروع ، على أن ينظر إليه كنقطة انطلاق ، وكنقطة دنيا يمكن الفيلسوف أن يبدأ منها ، ولكنه يجب ألا يتف عندها .

ومن جهة أخرى ، لا يتعلق الحب الحقيقى بالنفوس فقط ، ولكنه يتعاق أيضاً بموضوعات أخرى كثيرة ، مثل العلوم والقوانين والأفكار ، وأخيراً ، إن موضوعه الخاص هو الإنسان فى الجمال لا حياة هذا الموضوع أو ذاك . وليس أكثر من ذلك تأسيساً لهذه القيمة ، كما يزعم أريكسيماخوس ، حدة هذا الشعور أو عنفه المتفاوت زيادة وتقصاً ، لأن كل ذلك أيضاً متغير ، ومن جهة أخرى ضعيف التحديد . ويجب فى الحقيقة أن نحكم على الحب بشماره . ما دام هو قوامه جوهرياً أن ينسل فى الجمال ، فإنه جيد عندما يكون ما ينتج من نتائج موافقاً للجمال ، وسىء فى الحالة المضادة . ومثلما يرقى الجمال نفسه

تدرجيا ، يجب أن نميز أيضا في الحب نفس التدرجات ، إن أكمل حب وأصدقه سيكون هذا الذى ينتج في النفوس أسمى معرفة بالمثل . وبتعبير آخر تقوم قيمة الحب على الحقيقة الميتافيزيقية للمثل ، ولا يمكننا أن نجد نظريته الحقيقية إلا في الأفلاطونية . ولهذا السبب ينسب سقراط المأدبة لديوتيم كل هذه التصورات التى يقل الشبه جداً بينها وبين تصورات سقراط الذى يعرفه التاريخ والتى تعارضها من بعض الأوجه أشد المعارضة .

ثانيا - ينتج عن هذا التعريف للحب ، وعن المكان الذى ينسب إليه في مذهب أفلاطون ، نتيجة على غاية الأهمية ، ربما لم يلتفت إليها المؤرخون دائما إلا لتفت الكافي . لما لم يكن الحب بماهيته لا خيرا ولا شرا ، ولما كان قد انحط من الرتبة السمية التى رفعته إليها السفسطة ، فإن يكون من حقه أن يحتل في مذهب أفلاطون ، إذا كان منطبقاً مع نفسه ، إلا مكانة ثانوية وألا يلعب إلا دوراً تابعا . وبتعبير آخر ، إذا ما استخدمنا لغة المحدثين ، ستخضع العاطفة أو القلب دائما للعقل ، وهذا فبلا هو ما يقوله أفلاطون نفسه ، والدور الذى ينسبه للحب هو دور الوسيط الذى يمد السبل والمرشد الذى يقود الباحثين نحو الحقيقة ، أو وفقاً لتعبيره ، دور المساعد (٢١٢ ، ب) . وأيا كان النصيب الذى يخص به الحب ، فإنه يبقى دائما في المرتبة الثانية . إنه مثل الإلهام الشعرى وموهبة العرافة ومختلف أنواع الهوس التى يرد ذكرها في فيدروس ، ومثل الظن الصحيح ، ومثل الفضيلة نفسها ، على الأقل الفضيلة الشعبية والسياسية ينتمى لا إلى الجزء الأسمى من النفس ، والذى مقره الرأس ، ولكن إلى هذه القوة الوسط وإلى المنطقة المتوسطة التى مقرها الصدر .

ومع ذلك ، يمدح سقراط وديوتيم ، ورغم تحفظات بداية الخطبة ، الحب مدحا بالناجدا ، ويتحدثان عنه بألفاظ شديدة الحماس ، وينسبان له في

نهاية الامر دورا على غاية الاهمية بحيث لا يمكن المسرء ان يدهش إذا كان بعض المفسرين أخطأوا حول فكرة الفيلسوف الحقيقة . لقد ظن الناس أحيانا أن الحب أو الحب هما الحد الاسمى لفلسفة أفلاطون وتوحيها ، وأن الجدل ينتهي إلى الحب ويخضع له ، بحيث أن فلسفة صاحب المأدبة ، هي نهاية المطاف ، فلسفة شعور يحل القلب فوق العقل .

وقد أمكن آخرون ، دون أن يبعدوا إلى هذا المدى ، ودون أن يجعلوا من أفلاطون متصوفا ، أن يتصوروا أن الحب ، والجدل ، والمأدبة والفكر تختلط في فعل واحد ، وتعارين في نفس الهدف ، وأنه لما نصيب مذهب في المعرفة السامية ، وفي النهاية ، زعم آخرون ، وقد نسبوا مقديما لأفلاطون مذهبها قال به بعض المحدثين ، أن الفعل الاسمى للفكر يتطلب وفقاً له معارضة كل قوى النفس بالتساوق ، وقد استندوا إلى نص الجمهورية (الكتاب السابع ٥١٨ ، ح) حيث جاء أنه على الإنسان أن يذهب إلى الحق بنفسه كلها . ولكن ذلك ينطوي على خطأ مثلث ، ويكفي للاقتناع بذلك أن نقرأ بانتباه نص لمأدبة ذاته . يجتاز الحب جميع الدرجات حتى الحد الاسمى للاطلاع على الأسرار . إنه يسمو من من جمال جسم واحد إلى جمال جميع الأجسام ، ثم إلى جمال النفوس ، وأخيرا إلى جمال الأعمال البشرية والقوانين . ولكن علينا أن نلاحظ أن أفلاطون يضع أيضا العلوم الجميلة (٢١١ ، ح) فوق جميع هذه الألوان من الجمال ، وفوق هذه العلوم نفسها الحد الأخير (٢١١ ، ح) إن علم الجمال هو الجمال بالذات . إن أكثر الكلمات تكرارا في هذه الفقرة المشهورة هي : المعرفة ، والرؤية ، والنظر ، والتأمل ، وبتعبير آخر إن التأمل العقلي البحت هو دائما في نظر أفلاطون الصورة الأكثر كمالا للحياة . إن الحب هاد يقودنا حتى هذا الحد الاسمى ، ولكن دوره ينتهي عندما نبغى ، ولم يعد عليه حينئذ إلا أن

يُشعَب لِيَفْسَحَ مَكَانًا لِمَا هُوَ أَكْثَرُ كَرَمًا وَأَكْثَرُ أُلُوهِيَّةً مِنْهُ أَيْ الْخَدْسُ الْخَالِصُ
لِلْعَقْلِ . إِنْ الْفِيلَسُوفُ الرِّيَاضِي ، وَمَشْرِعُ الْقَوَانِينِ لَيْسَ عَلَى خِلَافٍ مَعَ شَاعِرِ الْمَادَّبَةِ
وَيُؤَيِّدُ هَذَا التَّفْسِيرَ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى ، دُونَ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ لِلِإِلْحَاحِ
عَلَى هَذِهِ الْمَقَارِبَةِ الْبَالِغَةِ فِي وَضُوحِهَا ، فَفَقْرَةُ فِيدْرُوسِ (٢٤٧ ، ب) الَّتِي يَكْثُرُ
وَرُودُهَا حَيْثُ يَصُورُ لَنَا الْفِيلَسُوفُ النُّفُوسِ خَلْفَ مَوَكِبِ الْآلِهَةِ تَتَأَمَّلُ الْمَاهِيَّاتِ
الْأَزَلِيَّةَ خَارِجَ السَّمَاءِ . وَنَجْمِدُ نَفْسَ الْمَازْهَبِ أَيْضًا فِي النَّصِّ النَّاتِجِ الشَّهْرَةِ الَّذِي
يَنْتَهِي بِهِ الْكِتَابُ السَّادِسُ مِنَ الْجُمْهُورِيَّةِ . إِنْ الْحَدِّ الْآخِرِ هُوَ دَائِمًا عِلْمٌ ، وَمَعْرِفَةٌ
وَتَأَمَّلُ مَحْنَى . إِنْ مِثَالُ الْجَمَالِ نَفْسُهُ لَيْسَ إِلَّا مَظْهَرًا مِنَ الْمِثَالِ الْأَسْمَى ، أَيْ مِثَالِ
الْخَيْرِ الَّذِي يَسْمُو عَلَيْهِ بِكَثِيرٍ : وَهُوَ الْمَبْدَأُ الَّذِي لَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ لِكُلِّ مَعْرِفَةٍ
وَكَذَلِكَ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ . إِنْ أَفْلَاطُونُ ، كَمَا نَرَى ، يَظَلُّ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَفِيَا لِنَفْسِ
الْمَازْهَبِ . إِنْ الْحُبُّ يَكُونُ قَدْ أَنْهَى عَمَلَهُ عِنْدَمَا يَكُونُ وَصَلُ بِنَا إِلَى عَتَبَةِ الْحَقِيقَةِ :
إِنْ الشُّعُورُ لَيْسَ إِلَّا وَسِيلَةً لِلْوُصُولِ إِلَى الْفِكْرِ : وَهُوَ لَا يَحِلُّ مَحَلَّهُ وَلَا يَعَادِلُهُ .
إِنْ أَفْلَاطُونُ يَظَلُّ عَقْلِيًّا مَحْضًا .

أَمَّا عَنِ النَّصِّ الْكِتَابِ السَّابِعِ مِنَ الْجُمْهُورِيَّةِ (٥١٨ ، ح) ، فَإِنَّ التَّفْسِيرَ الَّذِي
فَسَّرَ بِهِ إِنَّمَا يَسْتَنْدُ عَلَى مَجْرَدِ خَطَأٍ . فَإِذَا قَبْلَ الْمَرَّةِ أَنْ يَقْرَأَ الْفَقْرَةَ بِأَكْلِمَا رَأَى أَنَّهُ
لَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ أَفْلَاطُونِ لِحَظَّةٍ وَاحِدَةٍ أَنْ يَعْتَبِرَ الْعَاطِفَةَ عُنْصَرًا مِنَ الْإِعْتِقَادِ أَوْ
مِنَ الْمَعْرِفَةِ .

عِنْدَمَا يَرِيدُ الْمَرَّةَ أَنْ يَرَى الشَّمْسَ جَيِّدًا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يُوْجِّهَ نَظْرَهُ إِلَيْهَا ، وَمِنْ
أَجْلِ ذَلِكَ أَنْ يَجْعَلَ جِسْمَهُ بِأَكْلِهِ يَقُومُ بِحَرَكَةٍ دَوْرَانِ تَامَةٍ . وَكَذَلِكَ يَجِبُ مِنْ
أَجْلِ تَأَمُّلِ شَمْسِ الْعَالَمِ الْمَعْقُولِ أَنْ يُوْجِّهَ نَحْوَهُ عَيْنَ النَّفْسِ ، أَيْ الْعَقْلَ الْخَالِصَ
بِجَعْلِ النَّفْسِ بِأَكْلِمَا يَقُومُ بِحَرَكَةٍ مِمَّاثِلَةٍ لِحَرَكَةِ الْجِسْمِ . وَلَكِنْ كَمَا أَتَنَازَرُ بِالْعَيْنَيْنِ
لَا يَهْتِمُّ الْجِسْمُ شَمْسَ الْعَالَمِ الرَّثِيِّ ، كَذَلِكَ نَرَى شَمْسَ الْعَالَمِ الْمَعْقُولِ بِعَيْنِ النَّفْسِ أَيْ

بالعمل المحض . ولا تساهم أجزاء النفس الأخرى في هذا العمل أكثر مما تكون
الاقدام بالأيدي والآذان ضرورية لرؤية العالم المحسوس . ونص الكتاب السابع
بعيدا جدا عن أن ينطوى على تدخل للعاطفة في المعرفة السامية ، بل هو يثبت
على وجه التحديد العكس ، وهنا ، كما هي الحال في جميع النصوص الأخرى ،
إنما يصل الفكر وحده إلى المطلق .

وهكذا ، ظل مذهب أفلاطون باستمرار على ائناق مع نفسه ، وليس شاعر
المأدبة على خلاف مع رياضي فيلابوس أو السوفسطائي ، أو مشرع الجمهورية
والقوانين . إن الأفلاطونية لا تجعل أى تصيب للتصوف ، وتظل مذهباً عقلياً
محضاً ، وليس لدى أفلاطون أى شيء يشبه الجزء الخامس من أخلاق اسينوزا ،
وليس هناك أى شيء مشترك بين حب الله العقلي والحب الذى تصفه
ديوتيم المانتينية .

ثالثا : ومن الأكيد على الرغم من كل شيء ، أن الحب يحتل مكاناً واسعا
في مذهب أفلاطون . فما قوام هذا الدور ، دور الوسيط والمساعد الذى ينسب
له ؟ هذا ما بقى علينا البحث عنه .

ولندكر أولا بالنصوص التى تثبت الى أى حد يأخذ سقراط نظرية الحب
مأخذ الجد ، وأى دور كبير كان ينسبه لها . إنه يفخر بأنه لا يعرف إلا شيئا
واحداً هو الحب (١٧٧ ، هـ) . وهكذا يضيف أيضا بعد أن عرض ديوتيم :
« ولذلك فإنى أكن من ناحيتى اعتبارا لأمور الحب ، وهى عندى موضع ممارسة
خاصة ، وهو أمر أوصى به الآخرون أيضا . وأثنى على قوته وشجاعته بقدر ما
أستطيع » . (٢١٢ ، ب) . وتردد بقية الخطبة كلها نفس الفكرة بلا انقطاع
إن وظيفة الحب ، وفقاً لخطبة ديوتيم ، هى الإنسال فى الجمال ، وإذا نظرنا
إليه فى أسى صورته أن يولد الفضيلة فى النفوس القادرة عليها (٢١٠ ، ح) لم

بعد الأمر يتعلق بملاحقة الجمال ، ولا حتى يلوغ ، إن الأمر أصبح يتعلق بإنتاج الفضائل أو توليدها وأعلى الفضائل علوم . وبتعبير آخر ، إذا ما كان المرء يرقى من الأجسام إلى النفوس ، ومن النفوس إلى العلوم أو الفضائل ، فإن الوظيفة الجوهرية للحب هي أن يعلم الفضيلة . وهذا من جهة أخرى ما يقوله سقراط بما يناسبه من ألفاظه . إن الحب الحقيقي هو تعليم . ويمكن أن نعتبر هذين الحدين تعليم الفضيلة ، والحب ؛ متعادلين (راجع فيدروس ٢٤٧ ، ١) : « وإذن عندما نسمو ، ابتداء من وقائع هذا العالم ، بفضل تصور مباشر لحب الشبان ، نحو الجمال الذى يدور حوله الكلام ، وعندما نبدأ فى إدراكه ، نستطيع القول إننا قد بلغنا تقريبا الغاية ، (٢١١ ، ب) .

ينطوى هذا التوحيد بين الحب وتعليم الفضيلة على شيء يدهشنا بعض الدهشة ويصدم عاداتنا الذهنية الحديثة ، ولكنه مع ذلك مطابق فعلا لروح الافلاطونية وحرفيتها ، ومن السهل فهم معناه الحقيقي . إنه يعنى أن المرء لا يرقى إلى الفضيلة فقط بصيغ مجردة ، وبراهين جافة ، وطرق جدلية بحثية ، فيجب على الأقل أن يكون الجدل فعالا وحييا ، ويجب أن تصحب الاستدلال الحرارة التى تبعث النشاط والحياة فى النفس ، واليقين الذى يقنع والحماس الذى يدفع والإلهام الذى يشرق . فى إمكان المرء أن يرقى بقواه وحدها إلى أعلى مراتب المعرفة ولكن ذلك لأنه يجد حينئذ فى نفسه هذا المصدر للحرارة والحياة التى يستحيل بدونه الارتقاء نحو الخير . وكلما تقدم العقل فى اكتشاف الحقيقة استولى عليه حماس ، ولا يمكن المرء ، كما سيقول أفلاطون فيما بعد فى الجمهورية (الكتاب السادس ، ٤٩٩ هـ) أن يتأمل الحقائق الأزلية دون أن يشعر بسبب ذلك ذاته بالرغبة فى تحقيقها ؛ وفى تكوين أو خاق كائنات تشبها ولكن المنهج الأقصر والأكثر ضمانا هو أن يلجأ إلى وسيط ماهر يمكنه ، وقد سبق له أن اجتاز مختلف

مراحل الطريق ، أن يقود من يطالعن على الأسرار قيادة أكثر مباشرة وأشد ضمانا إلى العلم الحقيقي ، وهذا هو دور أستاذ الحكمة ، أى الفيلسوف الحقيقي .

وفى الحقيقة لا يمكن أن يحدث هذا التعليم للفضيلة بواسطة الحب فى جميع النفوس ، ولكن فقط فى نفوس من هيأتهم سلفا لذلك طبيعة مواتية أو هبة إلهية . وهذا ما يبرر عنه أفلاطون بقوله إن الحب ينسل فى الجمال ، وإنه لا يمكنه أن يتعلق بأى شىء قبيح ، ولهذا السبب كان سقراط يقول أيضا إنه يبحث دائما عن الجمال ، وكأنه يقف لهم دائما بالمرصاد . وقد كان يتلاعب بالالفاظ ، إذ أن جمال النفوس ، كما نرى فيما يتلو من محاوراة الأدبة (٢١٠ ، ج) ، لا جمال الأجسام ، هو ما كان يلاحقه . ولكن هذه الجرائم ليست أيضا كافية بذاتها ، وينبغى إخصابها وإنماؤها ، وهذا هو دور الحب والتعليم . وهناك بين الحب والفضيلة نفس الفرق الذى يميز بين البحث عن الحقيقة والعلم أى بين الفلسفة والحكمة . ليس الحب بحكيم ولا بعالم ولكنه فيلسوف (٢٠٤ ، ب) ، والفيلسوف بدوره ، كما يتصوره أفلاطون يلهمه الحب ، بحيث أن تعريف الحب الحق يختلط بتعريف الفيلسوف الحق .

وإذا ما أحسنا تفسير فكر أفلاطون ، فإن الفكرة الرئيسية للسأفة هى البحث عن رد على هذا السؤال الذى كثيرا ما ناقشته المدارس السقراطية ، وهو : هل يمكن تعليم الفضيلة ؟ وكيف ؟ والرد أنه يمكن تعليمها بالحب . فإذا كان الفيلسوف نبذ جميع النظريات السوفسطائية ، وإذا أقام تعريفه للحب على نظرية المثل ، فإن ذلك فى خطبة ديوتيم ، من أجل الوصول إلى تعريف الحب أو تعليم الفضيلة . ونحن نرى كيف يبقى الحب باستمرار فى مرتبة تابعة وثانوية ، فما هو إلا وسط ومساعد ، ورسالته هى دعاة أخلاقية ، حمة ، همة .

دائما دون العلم الحق ، ومع ذلك فإن دوره عظيم ما دام يختلط مسخ الفلسفة نفسها .

وإذا ما كان الأمر كذلك رأينا أن غرض المأدبة هو حل المشكلة التي طرحها كل من محاوتي بروتاغوراس ومينون ، ولكن دون حلها حلا كاملا . وستتاح لنا الفرصة في موطن آخر لأن نبين الروابط الوثيقة التي تجمع هذه المحاورات الثلاث . ونحن نرى هنا بوضوح تام كيف يكمل بعضها بعضا ، وكيف تكون ما يشبه ثلاثية . وبمكتنا أن نتابع خطوة خطوة نمو فكر أفلاطون وأن نبين كيف يكتمل رويدا رويدا . لقد خامرته بلا شك في محاوره بروتاجوراس ، وهي الأولى دون ريب تاريخيا ، شكوك حول شرعية النظرية السقراطية ، فأخذ دون أن يكون قد اكتمل عزمه ، يعتمد عن أستاذه . وهو في محاوره مينون ، يذهب إلى أبعد من ذلك ، فهو يتخلى في آن واحد عن فكرة أنه يمكن تعليم الفضيلة ، وعن الصيغة السقراطية التي لا تفصل عنها ، وهي أن الفضيلة علم . لقد تبين له أن هناك جدأ وسطا لم يلبحه سقراط بين العلم والجهل : إن الفضيلة ظن : إن نتيجة محاوره مينون دقيقة وصرحة تماما .

وأفلاطون لا يتخلى عن أي شيء من هذه النظرية في الوقت الذي يكتب فيه المأدبة . ليست الفضيلة طبيعية ، وهي لا تمنح تامة لأحد ، وهي أيضا لا تعلم ، إذا قصدنا بذلك أنه يمكن أن نكسبها للجميع بتعليم مناسب . إن شرطها هو هيئة أو فضل إلهي . إن الحب لا ينسل إلا في الجمال ، ولكن التعليم ضروري لإنماء هذه الاستعدادات الطبيعية . وإذا ما تعلق الأمر بالفضيلة السياسية والشعبية فإن مهمة تكوين هذه العادات التي تكون فضائل ، تقع على عاتق القوانين ، والتعليم الذي تنشئه الدولة ، كما قال ذلك فيما بعد في الجمهورية . وأما إذا تعلق الأمر بالفضيلة السياسية أو العلم ، فإن المحاوره المأدبة تتركها كيف يمكننا

إنماؤها . إن هذا التعليم ليس مجردا ونظريا خالصا . فالرغبة في الخير ، وح .
الفضيلة ، وعلى الأخص المثال لا بد منها لمن يريد أن تلقنه الناس . .
ويتعلق بهذا التصور أيضا نظرية التوليد بأسرها ، وهذا القول الذى طالما
كان سقراط يكرره ، وهو أنه لا يعرف شيئا ، وأن أحاديثه لا تهدف إلى شيء
إلا إلى إخراج الحقيقة من الأذهان التى تحويها من قبل .

وقد يدهش الناس من أن أفلاطون لم يتردد ، مع تغييره لمذهب أستاذه لم
يكن يعرف إلا شيئا واحدا هو الحب ، هذا التغيير العميق ، بينما كان يعرف هو
الكثير من الأشياء الأخرى فى أن يجعل على لسان سقراط هذا نفسه مذهبها
يفترض نظرية المثل بأكملها ولا معنى له إلا فى فلسفة لم تخطر قط على بال
سقراط . ولكن علاوة على أن ديوتيم هى التى تقوم بالدور كما سبق لنا أن بينا
ذلك ، فإنه يجب أن نلاحظ أن فكر أفلاطون فى حقيقة الأمر ، وبمعنى ما ،
لا يختلف عن فكر أستاذه ، فهو يرى مثله أن الفضيلة ، على الأقل فىسمى
صورها ، علم ، وأنه يمكن تعليمها ، وهو ينفصل عنه فقط فى الأسلوب الذى
يدرك عليه هذا التعليم ، ويأظهاره أنه لا يقتصر على أحاديث وبراهين . ويجب
أيضا أن نضيف أنه إذا لم يكن سقراط عرف بوضوح التعريف الصحيح للفلسفة
والحب ؛ فقد لمح وظنه كما لو كان ذلك بنوع من الفريزة أو الوحي الإلهى :
وقد فعل أيضا أكثر من ذلك وأفضل منه . لقد عمل بمقتضاه ، فضم المثل إلى
القاعدة . وكان فى إمكان أفلاطون شرعا أن ينسب له كل هذه النظرية لأنه كان
يجد فى خاتمة المطاف ، فى منهج سقراط وحياته نموذج التعليم الفلسفى الحق .

ولكن على سقراط (٢١٤ ، هـ) ، ويبدو أن ذلك موضوع جديد كل الجدة . ويجب الإقرار من جهة أخرى أن تأملات ديوتيم النظرية الرفيعة ، وكلماتها البليغة تكون إزاء الدعابات التي يلقيها ألكيبادس وهو سكران تضادا غريبا ، والانتقال من الأولى إلى الثانية مفاجيء بعض الشيء ، ومن حق المطالع أن يحار حينا ، إلا أنه يكفيه القليل من الانتباه ليرى أنه إذا كانت اللهجة جديدة تماما فإن الموضوع في الحقيقة يبقى هو نفسه ، ومن السهل أن نعيد وصل جمل فكر أفلاطون الذي انقطع في الظاهر .

ويصبح تمجيد الحب تمجيد سقراط ، لأن سقراط فيلسوف حق ولأن الحب الجدير بهذا الاسم لا بد أن تلازمه الفلسفة الحق . ويصبح مديح سقراط بدوره دفاعا ، وهذا الدفاع موجه مباشرة ضد أريستوفان وهذا ما يبقى علينا أن نعيّنه بإيجاز .

لقد بينت خطبة سقراط أن تعريف الحب يرتبط ارتباطا وثيقا بتعريف الفيلسوف الحق . لقد بنيت في صورة مجردة وعامة مهمته ودوره وهو تعليم الفضيلة ؛ ويدور الأمر الآن حول جملنا نرى نفس الفيلسوف أثناء العمل ، وإذا جاز التعبير ، بلحمه ودمه ، يعيش ويتكلم بين البشر . هناك بين جزئى المحاورة نفس العلاقة القائمة بين المجرد ، وبين النظرية والعمل ، وبين المبدأ والتطبيق . لقد هبط المثل الأعلى من السماء ليتحقق على الأرض : وسقراط هو الذى يجسمه . لقد بينوا لنا أنه لا يعرف إلا شيئا واحدا : هو الحب ، وأنه يصف نفسه بأنه أمين على قوانينه أمانة مدققة . إن مديح سقراط هو إذن أيضا مديح الفيلسوف الحق وتبعاً لذلك نفسه مديح الحب . فموضوع المحاورة يظل إذن ، على الرغم من الظاهر ، هو ذاته .

وسرعان ما يميز المرء في الصورة التي يرسمها ألكيبادس ، خلال جميع الدعابات

وأجميع المبالغات التي يركمها حوله ؛ الأساس الجدى وغرض المؤلف الحقيقى .
إن أفلاطون ساهر على تنبيهنا بالحساح يلفت النظر أنه لا يقول شيئا إلا الحق ،
وأنه يتحدى أى مناقضة . يظهر القيادس بدوره وهو يتحدث عن سقراط
نفسه نفس الاهتمام بالحق والدقة الذى أظهره سقراط عندما عارض مديح
السوفسطائيين المطلق بمديح معتدل تلازمه تحفظات . يقول القيادس : « سأقول
الحقيقة إذا سمحت — أى نعم ، بكل تأكيد ! إنى أقبل الحقيقة وأدعوك لأن
تقولها :

فأجاب القيادس فوراً : — لن أقصر عن قول الحق ! ومع ذلك فهناك
ما ينبغى عمله : إذا حدثت وقلت شيئا غير صحيح ، فلا تدعى استمر ، بل
قاطعى كما تشاء ، وقل لى : « إنك هنا تكذب ... » ، فإنى لن أكذب عن قصد
قط ، (٢١٤ ، هـ) . ويقول بعد ذلك بقليل : « ومن المحتمل ألا يفوت المهتم
بالأمر أن يظن أن ذلك بغرض السخرية ؛ كلا ! إن التشبيه يأتى هنا لإظهار
الحقيقة لا للسخرية — وإذا لم أكن خائفا من قطعكم بآنى ثمل لوضعت لكم
مقسما ... — يجب أن أقول الحق كاملا ، فاسمعوا إلى منتهين . وأنت يا سقراط
ذكذبت دحضتى . ولكن ابتداء من هنا ما كان فى الإمكان أن تسمعوا
أقوالى ، إذا لم يكن من المعروف أولا أنه كما يقال : فى الخير تكن الحقيقة ،
وهل ينبغى أو لا ينبغى أن نتحدث أيضا عن لسان الأطفال . وثانيا : إن
تغطية أحد أعمال سقراط البارزة التى لا مثيل لها هى بالنسبة لمن أخذ يكيل
المديح له ظلم واضح فى نظرى ... وفى هذا أيضا لن تزعم ، يا سقراط ، أنى
أكذب — وكل ذلك يا سقراط ، لن تقول عنه إنه ليس الحقيقة ، . هذه هى
الاحتياطات التى يحتاط بها أفلاطون ليرغمنا على أن نأخذ كلمات القيادس مأخذ
الجد . وليس فى إمكاننا أن نسكر أمام تأكيدات المتكررة أن نيته كانت أن

يرسم صورة صحيحة وأمينه . إن لهذه الصورة قيمة تاريخية .
ويمكننا أن نجد مره أخرى سمة مقابل سمة في صورة سقراط التي رسمها
ألقبيادس جميع سمات الفيلسوف الحق كما سبق تبينها . أولا يقول سقراط
نفسه إن الحب هو الشيء الذي اهتم به دائما الاهتمام الأكبر ، وإنه خضع له
دائما . إن ألقبيادس يصوره بطريقة مضحكة على أنه متربص للشبان الجمال ،
ويتظاهر سقراط نفسه أنه يعشق أجاتون . ولكن ينبغي أن نلاحظ أولا أن
هذا الحب لدى سقراط ، وفقا لأقوال ديوتيم ، ليس موجها لشباب جميل واحد
فقط ولكن إلى جميع من يصادف فيهم الجمال ؛ فهو يعشق في آن واحد
ألقبيادس وأجاتون وخرميديس وأوثينديموس وآخرين كثيرين أيضا خدعهم
بنفس الطريقة بتظاهره أنه يعشقهم (٢٢٢ ، ب) وعلاوة على ذلك ، ليس
الجمال الجسمي هو ما يتعلق به ولكنه الجمال الأخلاقي : وإعلوا ذلك : إن
جمال الآخرين لا يهمه في شيء ، ولكنه على العكس يحتقره لدرجة لا يمكن
تصورها (٢١٦ ، د) . وهذا فعلا ما كانت تقوله ديوتيم : ثم يرى بعد ذلك
أن جمال النفوس أسمى من جمال الأبدان ، لدرجة أنه إذا حدث أن كانت نفس
كريمة في بدن لا نضرة له ، فإنه يكتفى بحب هذه النفس والاهتمام بها وانجذاب
أحاديث من هذا القبيل ، وكذلك البحث عن أحاديث أخرى تزيد الشباب فضلا
(٢١٠ ، ح) . وأخيرا ، فإن لجميع الأحاديث التي يوجهها إلى هؤلاء الشبان ،
واللاستلة التي لا تنتهي والتي يلح عليهم بها ، ولما يحيطهم به من ضروب
الالتفات دائما هدف واحد بنفسه . أن ينمي فيهم بذور الفضائل التي
يحوونها .

من الصحيح أن مثال ألقبيادس يبدو وقد أختير اختيارا بعيدا كل البعد عن
التوفيق ليعطينا فكرة رفيعة عن فعالية تعليم سقراط ، ونحن نعرف أن الناس

عدوا أكثر من مرة الأمر جريمة للفيلسوف أنه ككون تلميذا من هذا القبيل .
ولكن أفلاطون رأى الصعوبة بوضوح ، ويمكن الاعتقاد أنه لم يختار هذا
المثال دون غرض . فهو لا يفوته إطلاقاً أن يجعل القيادس نفسه يقول إنه صار
إلى ما صار إليه على الرغم من تعليم أستاذه ولأنه لم يخلص له : د ان مارسيا
هذا ، على العكس ، قد جعلني بالتأكيد أكثر من مرة على حالة يبدو لي فيها
أننى لن أستطيع أن أعيش الحياة التى أعيشها . وكل ذلك يأسقراط ، لن تقول
عنه إنه ليس الحقيقة . وحتى الآن أيضاً ؛ أى نعم ، أشعر أنى اذا ما قبلت أن
أعيره أذننى ؛ فلن أستطيع المقاومة ... وهو من ناحية أخرى الرجل الوحيد
الذى أشعر أمامه بماطفة لا يتوقع أحد أن تكون لدى ، وهى الشعور بالخجل
أمام شخص ما . ولكنى لا أستشعر بالخجل إلا أمامه هو ؛ لأنى أشعر فى
قرارة نفسى بأنه ليس لدى اعتراض أستطيع أن أقاوم به فعل ما يأمرنى به ،
فأروح أقنع نفسى مع ذلك ، عندما أنأى عنه ، بما يديه لى الجمهور من اعتبار .
فأنا أتملص إذن من هذا الأستاذ بالحرب ، وعندما يحدث أن ألمحه يملكنى الخجل
لذكر اعترافى الماضى . وفى كثير من المرات أيضاً كنت أنطلع فى سرور إلى
أن أراه قد اختفى من عداد الناس . وإذا ما حدث ذلك ؛ فلأننى أعرف يقيناً
أن ذلك سوف يسبب لى على العكس أشد الحزن لدرجة أنى أعجز فى نهاية
الأمر عن معرفة ما يمكن أن يكون عليه إحساس تجاه هذا المخلوق (٢١٦ ب)
إن هدف الرواية التى يصعب فيها تجنب ما ينافى الحشمة التى ينخرط فيها
القيادس ، وما يخضع له فضيلة أستاذه من اغراء ومحنة يهدف بجلاء لأن يبين
لنا ما ينبغى أن يكون رأينا فى حب سقراط المزعوم للشبان ، وأن
ذلك كله لا ينطوى إلا على هو وتهكم سقراطى . وتبين السمات المستمدة
من حياة سقراط ، التى تنتهى بها الصورة التى يصورها القيادس ، من مسلكه

في بوتيديه وديليوم ، أى جميع هذه الاعمال التى تمت على رؤوس الملا . والتى
كان يمكن الجميع أن يراقبوها ، بوضوح . أن سقراط لم يكن يقتصر على الخطب
ولكنه كان يعظ بالمثال والعمل . ولا ريب أن سقراط كان له على كل
الشباب الذى يحيط به أثر بالغ وألممه هذا الحماس المشغوف
الذى تقدم لنا خطبة القيادس الشاهد البليغ الأمين عليه ، لأنه كان عملياً
النموذج الكامل للفضائل التى يعلمها . لقد كان هذا الرجل الذى كان يستطيع ،
كما كان ، يقال فيما بعد عن الحكيم الراوقى ، أن يشرب كل إلى ما لانهاية دون أن
يسكر قط ، والذى كان يقدر أن يعارض أشد الشاربين جرأه من أمثال أجاتون
وأريستوفان ، والذى كان يعرف أيضاً أشد الناس قناعة فى الشراب وأكثرهم
اعتدالا وتحملاً واستقلالاً عن تقلبات الدهر ، والذى كان فى نفس الوقت أوثق
ذكاء وأشدّه إرهاباً وأبغ رجل سمعه الناس قط يبدو لهم رجلاً فائقاً فريداً .
إن ما كان يتصف به أخيل يمكن أن نجد صورة له عند براسيداس ، وكذلك
ما يتصف به بريكليس نجد له صورة فى نستوروفى أتينور ، ولم يكونا
الوحيدين ، فالنسبة للآخرين أيضاً يمكن على هذه الوتيرة تكوين صورة لهم .
ولكن بالنسبة لما هو عليه هذا الرجل ، وإلى أى درجة هو مفضل فى شخصيته
وأحاديثه أيضاً ، فإنه من المستحيل أن نجد أحداً يقترب منه ، سواء بحثنا بين
رجال اليوم أو بين رجال الماضى . (٢٢١ ، ح)

ولكن تحليل المأدبة لا ينتهى بهد أن يحدد المرء الموضوع ويبين وحدة
المحاوره . يبقى بعد ذلك أيضاً تفسير الصورة الخاصة التى أضفاها المؤلف
عليها ، وعلى وجه الخصوص الطريقة البالغة الابتكار التى عالج بها صورة
سقراط . ونحن نتناول هنا مسألة من أشد المسائل التى يثيرها تفسير محاوره
المأدبة أهمية : وإذا لم نخطئ فإن أفلاطون قصد هدفاً مزدوجاً ، فهو فى نفس

الوقت الذى كان يصور فيه صورة سقراط ، أراد أن يعارض بها الصورة الساخرة التى قدمها عنه أريستوفان ، وعليه فإن محاوره المأدبة : فى نفس الوقت الذى نعالج فيه مسألة جلييلة من الفلسفة الأخلاقية ، هى رد على مسرحية السحب .

ولمّا يجعل أفلاطون أريستوفان يظهر بين مدعوى أجاتون ليبين هذا الغرض . لقد سبق أن أشرنا إلى أدلة كثيرة من سوء النية منتشرة فى المحاوره بأسرها . إن الشاعر الهزلى يعامل ، كما هى الحال أيضا من جهة أخرى بالنسبة لجميع خطباء الجزء الأول ، معاملة العدو . وبنفس النية تظهر أيضا مرة أخرى فأفلاطون يرينا أريستوفان ، بعد خطبة سقراط على استعداد للرد عليه ولم يمنعه ذلك إلا هجوم القبيادس المفاجئ . وهو سكران . وبطريقة مماثلة يسكت ألقبيادس بلا تكلف فى محاوره بروتاغوراس (٣٤٧ ، ب) هيبياس فى اللحظة التى يريد أن يقدم فيها شرحا لاطائل تحته ويؤجل الأمر إلى يوم آخر ، أليست هذه طريقة لتذكيرنا بحضور الخصم وللفت نظرنا إليه كما لو كان ذلك من أجل تنبيهنا إلى أن الجواب سيوجه إليه ؟ ففى اللحظة التى يقبل فيها سقراط للجلوس قريبا من أجاتون ، يؤنبه ألقبيادس مداعبا لأنه يؤثر جوار هذا الشاب الجليل على جوار أريستوفان أو أى رجل آخر مشابه له من أهل الفكاهة بالطبع أو بالطبع (٢١٣ ، ح) . وإذا ما اعتبر أريستوفان بعد ذلك بقليل (٢١٨ ، أ) مع فيدروس وبوزانياس وأريكسيماخوس وأجاتون ، ضمن أصدقاء الفلسفة ، فمن الممكن أن يقال أمامهم ما لا يقوله الإنسان أمام الجمهور ، فقد يكون ذلك فقط لأنه أحد المدعويين ، إن لم يكن ذلك أيضا سخرية لا ذعة . ويمكن أريستوفان أيضا أن يعترف نصيبه من التلميح الذى أطلقه أفلاطون عابرا ، عندما أضاف بعد أن تحدث عن كلام سقراط الذى يدور فيه انقطاع عن

حدادين وإسكافيين ودباغين وهو يبدو دائما يكرر نفسه في تعبيراته وأفكاره إلى درجة أنه ليس في العالم جاهل أو أبله لا يجعل من خطبه موضوعا لسخريته (٣٢١ هـ) وأخيرا ، تنتهى صورة سقراط بتلميح مباشر ، بشاهد صريح من مسرحية السحب ، سنعود إليه بعد قليل ، ويكفى هو وحده لتثنيه الذهن وإظهار الغرض الجدلى من المحاوره .

وأفلاطون ، كى يصيب خصمه إصابة أفضل يستقر فى مجال الشاعر نفسه ، فهو يستعير منه أسلحته الخاصة ، وهو يقدم بالأسلوب المضحك الدفاع عن سقراط : وكما أنه حاكى ليزياس محاكاة ساخرة فى محاوره فيدروس ، والسوفسطائيين فى الجزء الأول فى المأدبة ، فإنه يشرع الآن نوعا ما بمحاكاة أريستوفان نفسه محاكاة مضحكة .

وهذا بلا ريب مصدر إدخال شخصية ألقبيادس فى المحاوره . وهناك عدة أسباب أمكنها أن تحدو بأفلاطون أن يتخذ من ألقبيادس ممبرا عن أفكاره . لقد كان ذلك كما سبق أن رأينا ، يتيح فرصة للرد على خصوم سقراط الذين كانوا يرجعون إليه أخطاء تلميذه ، ولقد كان ذلك أيضا وسيلة لجعل رواية يصعب مردها باحتشام ، وتفاصيل مما يخفيه الناس ، تفيد فى الغاية التى يهدف إليها المؤلف ، ولكن لا يمكن احتمالها إلا على لسان ألقبيادس وهو متكبر ، أمور مقبولة . ولكن ذلك كان على الأخص وسيلة سهلة للرد على أريستوفان فى لهجة المهزلة ولأن يكيل له بكيله . ويعنى الشاعر الفيلسوف من جهة أخرى أن ينبها أن أن جميع هذه الدعابات تخفى معنى جديا . لقد بينا منذ قليل أية احتياطات بها كى لا يدع لمطالعيه مجالا لآى وهم فى هذه النقطة .

ويمكن المرء أن يتأكد بفحصه صورة سقراط فحفا متبها بأنها مرسومة بحيث تقدم لنا عن الفيلسوف فكرة معارضة على خط مستقيم للفكرة التى تركها

أريستوفان في ذهن أهل أثينا . وكان من اللازم الإشارة إلى هذه السبىا وهذه الهيئة لسقراط اللتين كان أريستوفان وجه إليهما منذ وقت مبكر انتباه أهل أثينا وسخرية الشعراء الهزليين . ولكنه لا يفوت أفلاطون أثناء مقارنة أفلاطون بسيلينا أو مارسىاس أن يضيف أنه يشبه هذه التماثيل الصغيرة التى يراها الناس فى مشاغل الفنانين والتى تنطوى فى الداخل تحت مظهر غريب مضحك على أحد الآلهة . وهناك خاصية أخرى فتحت بابا لمكر معاصريه ، إنها غرابة أو ضاعة ، وحالات صمته ، وشكوته لساعات طويلة ، وميله إلى الانعزال عن بقية البشر لمتابعة تأملاته متابعه أفضل . ولعل هذه الأمور الغريبة فى أوضاع سقراط هى التى يشير إليها أريستوفان عندما يصوره فى سلة معلقة بين السماء والأرض . لا ينكر أفلاطون هذه الأمور الغريبة . إنه يرينا إياه على العكس منذ بداية المحاوره يتوقف قبل دخول بيت أجاتون ويستغرق مدة طويلة فى تأملاته . ونجده كذلك فى نهاية الحديث أثناء حصار بوتيدا يظل ساكنا يوما وليلة بأكملها عما أثار الدهشة ، وحتى شيئا من السخط بين رفاقه (٢٢٠ ، د) ولكن إذا كان سقراط يعزل على هذا النحو عن بقية البشر ، فلم يكن ذلك كما زعم عدوه ، ليهتم بأشياء باطلة أو ليقبس طول قفزة برغوث . إن فكر الفيلسوف يهتم بأجل المسائل ، ويشهد له أفلاطون هذه الشهادة ، وهى أنه لا ينقطع عن بحوثه إلا بعد أن يبلغ إرضاء مطالب عقله (١٧٥ ، د) . أول ما يهتم به عندما يعود إلى نفسه بعد التأمل الطويل أمام بوتيدا هو أن يوجه صلاة الشمس ولعل ذلك رد على تهمة الإلحاد التى سبقت الإشارة إليها فى مسرحية السحب فلم يكن من بين جميع التهم الموجهة إلى سقراط ما هو أخطر وما هو أشد وقعا فى نفوس قضاة من تهمة إفساد الشباب . وكان يجب الرد على هذه التهمة على وجه الخصوص ، وإلى هذه النقطة أيضا يتجه المجهود الرئيسى لأفلاطون .

ولقد بينا أن الصورة التي رسمها القبيادس تهدف على وجه التحديد إلى التعريف بهذا التعليم الذي طالما قدح فيه . إنه يريد أن يرد على التهم أذيعت ضد أستاذه بوقائع وأن يذكر بأعمال تمت على رؤوس الملائكة وأمكن جميع أهل أثينا أن يشاهدوها ، وهذا هو بلا ريب مصدر العناية التي يلح بها أفلاطون على أهم أحداث حياة سقراط . إننا نراه في حصار بوتيديا في أوقات عصيبة وأثناء اشتداد الشتاء يتحمل الحر ، والبرد ، والجوع ، والعطش بعزم يعجب به رفاقه دون مقدرتهم على محاكاته فيه . وينتقد أثناء إحدى المعارك حياة القبيادس ، وعندما يريد هذا الأخير أن يجعله ينال جائزة الشجاعة التي استحقها بمجادة عظيمة يظهر مجردا لا مثيل له عن الأغراض ويجعل القواد يمنحونها القبيادس . ونراه بعد هزيمة ديليوم جنديا من المشاة يحمل بالأسلحة الثقيلة يتقدم هادئا وسط الهاربين الذين يلاحقهم العدو إنه يظهر الحزم ولا يدع بموقفه هذا في نفس أعدائه الرغبة في مهاجمته ، إنه ، كما هي حالة في أثينا يسير متعاليا يلقي بنظرات جانبية (٢٢١ ، ب) . إنها تعبيرات أريستوفان نفسها في مسرحية السحب (بيت ٢٦١) . إن الإشارة هنا واضحة ، إنها هجوم مباشر وضربة صائبة . يتعلق الأمر بلا ريب بأحد هذه التفاصيل المألوفة أو أحد هذه الملامح في الوجهة التي يبرع الشعراء الهزليون في أن يلحنوها بخفة والتي تنطبع بسهولة في أذهان الجماهير . لقد كان الناس يعيرون على سقراط مشيته وحركات عينيه ، ويلجأ أفلاطون أيضا إلى هذا التذكار الشعبي ؛ ولكن من أجل أن نفسره تفسيراً بمعنى مختلف تمام الاختلاف . إننا بعيدون عن الشخصية المضحكة بغرابتها التي تعرضها علينا مسرحية السحب تضييع وقتها في سرد أقوال البلهاء أمام شبان ضعاف العقل . إننا أمام مواطن باسل يقوم بواجبه بشجاعة . هذا هو مفسد الشباب ، وهذا هو الرجل الذي كان الناس يتهمون به

بشحويل الشبان عن الحياة العامة وعن واجباتهم كجند .

وهكذا قصد صاحب محاوره المأدبة هدفًا مزدوجًا ، لقد عرف الحب كما يفهمه ، واستكمالًا لتعريفه ، عرف رسالة الفيلسوف الحق ورسم صورة سقراط ، ثم قابل بين الصورة الصحيحة لأستاذه والصور المضحكة التي صور بها ' لا سيما للصورة التي صورها أريستوفان . لقد ثار لسقراط بتعريف الناس به ، وصار مديح الحب مديحًا لسقراط ، وتحول مديح سقراط تحولًا طبيعيًا إلى دفاع . وبذلك ترتبط أيضًا محاوره المأدبة التي بينا علاقتها بمحاوره بروتاغوراس ومحاوره مينون بمحاوره الدناع عن سقراط التي تكون نوعًا ما تكملة لها . فبعد المتهمين القانونيين يأتي دور من أتوا على المسرح بإشارة الهجوم . وإذا ما كان أفلاطون يريد أن يدافع عن ذكر أستاذه . لم يكن يستطيع الاكتفاء بمعارضة تأكيدات بتأكيدات ، أو دعايات بدعايات . إن الطريقة الوحيدة التي تليق به كانت أن يغوص إلى كنه الأمور ، وأن يبين الحقيقة الواقعية كما هي وأن ينظر من أجل ذلك في أصل المبادئ الفلسفية . وهو لم يكن يمكنه أن يفهمنا دور سقراط الحقيقي وأن يرسم لنا صورة جديدة به إلا بالرجوع إلى أصل المسألة أي بتعريف رسالة الفيلسوف . ونفهم من جهة أخرى أن أفلاطون وجد نفسه مدفوعًا ، وهو يعالج مسألة جارية من الفلسفة الأخلاقية ، وهي بالذات المسألة التي لدينا الدليل على أنها كثيرا ما كانت تثار حوله ، وهي معرفة إذا كان في الإمكان تعليم الفضيلة ، لأن يبين كيف يجب على الفيلسوف أن يفهم مهمته . ولم يكن بين هذه النقطة ورسم صورة صادقة لأستاذه إلا خطوة واحدة ، وسيجد في نفس الوقت الفرصة مواتية ليستسلم لمزاجه الذي يميل للجدل وأن يرد على الخصوم وهو يملأ لهم السكيل الضربات التي تلقاها أستاذه . لقد عرف ،

بفن مرهف ، وسهولة ومرونة كانت عبقرية من قبيل عبقريته قادرة عليهما ، أن يسعى إلى غرضين مختلفين تمام الاختلاف دون الخلط بينهما ، وأن يمزج بمهارة أشد الوسائل اختلافا ، وأن ينتقل بدون جهد من أسى بلاغة إلى القريحة المضحكة الأشد بريقا والأشد لذعا .

ويكتشف جومبرتز Gomberz هو أيضا ، وهو ينهى التحليل الرقيق الذى قدمه للمأدبة نية دفاع ، ولكنه يرى أن هدف أفلاطون بخاصة أن يرد على رسالة بوليقراطس النقدية (مفكرو اليونان ، ريمون ص ، ٤١١) . وهو يشير أيضا إلى التصوف الغزلى الخاص بأفلاطون ويضيف : « إننا نتجرا ، وإن كان ذلك بتردد ، أن نخطو خطوة أخرى وأن نبين الموضوع الرئيسى لهذا الحب الذى جرد من المادية للبشر . ونريد التحدث عن ديون الذى خصه أفلاطون بكلام كتب على قبره يتسم انساما تاما بذكر عاطفة مضطربة . ولم يقتصر أفلاطون الذى كان تجاوز الخامسة والثلاثين ، عندما قابل بسرقسطة هذا الأمير الذى لم يعد غلاما صغيرا ، بل كان ، على وجه الدقة كما نأثر بذلك ديوتيم ، شابا يناهز العشرين ، ويتساوى فيه جمال الجسم والموهبة العقلية ، على التفلسف . لقد رسم أيضا بالاتفاق معه مشروعات تجديد سياسى واجتماعى وأمل تحقيقها بمساعدته ، (نفس المصدر ص ٤١٢) . إن هذه الشروح بارعة ، ومحتملة ، ولعلها صحيحة . ومن الأكيد ، من جهة أخرى ، إنه لا ينبغى فى موضوع من هذا القبيل أن يطمع الإنسان فى يقين كامل ومع ذلك ، أعترف أنه يصعب على غاية الصعوبة أن أخذ مأخذ الجد التام غزل سقراط ، حتى وإن لطفه لفظ صوفى . ويبدو فعلا أن هناك فى الاستعارات التى يجد فيها سقراط متعة قليلا من الرمزية وسخرية تلعب بمعنى الألفاظ . هذا هو على الأقل رأى القبيادس الذى أكدته مرتين بلا ورب (٢١٦ ، د : ٢٢٢ ، ب)

وإذا ما كنا بين فرض وآخر ، فلعل للفرض المعروض هنا أيضا قيمته ؛ فهو يبدو محققا بالنصوص ، ويتفق بما فيه الكفاية مع محاورات أفلاطون الأخرى ولعله لا ينبو عن بقية المذهب ، وهو يمتاز بأنه يبين مظهرا جديدا من طبع أفلاطون ، وأن يبين صورة كثيرا ما تنسى من عبقريته البالغة في تنوعها وثرائها وهي : دلائله من شأن الرجل نفسه أن يؤلف الملهاة والمأساة .

التاسوعة الثالثة من تاسوعات أفلاطون في الحب الالهى

تقدم للقارىء ترجمة للتاسوعة الثالثة من تاسوعات أفلاطون التى يشرح فيها على طريقته مآدبة أفلاطون أو أسطورة وميلاد ايروس. وهو النص الوحيد فى التراث اليونانى الذى عنى بمآدبة أفلاطون . وهو يمثل مرحلة فى تطور الحب الأفلاطونى . وبينما كان موضوع الحب لدى أفلاطون أسطوريا من ناحية وذا مسحة شبه صوفية من ناحية أخرى . فقد أصبح عنصرا ميثافيزيقيا لدى مدرسة الاسكندرية .

وقد أخذنا الترجمة عن النص الفرنسى (ترجمة ماريو منييه)

هل ايروس إله أو جنى أو هوى للنفس ؟ أم هل هو بالأحرى إله فى مظهر من مظاهره ، وجنى فى آخر ، وهوى فى غيره ؟ وفى نهاية الأمر ما هو فى كل مظهر من هذه المظاهر ؟ هذا هو ما يحسن فحصه ونحن نستخير آراء الناس وأفكار الفلاسفة فى هذا الموضوع . إن أفلاطون الإلهى هو الذى سيستوقفنا بصورة خاصة . لأنه كثيرا ما كتب عن ايروس ، وأطال الكتابة عنه ، وهو لا يؤكد فقط أن ايروس هوى فطرى فى النفوس . ولكنه يقول أيضا إن ايروس جنى ويتناول أصله بالبحث ويخبرنا كيف ومن أين ولد . ولا يحفل أحد جهلا تاما فيما يخص ايروس الهوى . إن هذا الهوى الذى نعتبره علة ايروس يولد فى النفوس التى تشوق لأن تتحد بشيء ما جميل .

ولا يحفل أحد أيضا أن هذا الشوق يكون تارة لدى الحكماء المرتبطين بالجمال تمام الارتباط وأنه أحيانا يبعث على القيام بأعمال يحمر لها المرء خجلا . فما هو مبدأ الهوى فى كل من الحالتين . هذا هو الأمر الذى من المناسب منذ الآن أن نفحصه فلسفيا .

لن يعطى - فيما أرى - مبدأ خاطئ لهذا الهوى من يعين له كعلة الرغبة والمعرفة التى تملكها نفوسنا تملكها أوليا عن الشيء الجميل والتطابق الذى يربطها به والشعور الغريزى بهذا التطابق. فالقييح فى الواقع مخالف للطبيعة والله . إنه بتأمل الشيء الجميل وبالنظر الى ما هو معين وما هو فى نسق الخير تخلق الطبيعة وعلى العكس، ان اللامعين قبيح وينتمى الى نسق مضاد . وبالتالي تدين الطبيعة بتكوينها للخير، ومن ثم للجمال . ولكن عندما يفتن الانسان شيء وعندما يحس بصلة تربط بينه وبين هذا الشيء فإنه يصير معه شيئا واحدا كما لو كان صورته الخاصة. وإذا ما خطر فى ذهن الانسان استبعاد هذا المبدأ استحال علينا أن نفسر بطريقة أخرى أصل علة هذا الهوى وأن تتفلسف حتى أيضا على الايروسات الذى لا تتوق الا الى اتحاد جسمى . ان هذه الأنواع من الايروسات فى الواقع تتوق لأن تخلق فى الجمال لأنه من الخلف أن يدعى أن الطبيعة التى تتوق لخلق أشياء جميلة، تتوق لأن تولدها فى القبيح . ولكنه يكفى من يساقون الى الإنسال فى هذه الدنيا أن يملكوا ما هو جميل فيها . وهو فقط الجمال الملازم للصور والاجسام ، مادام الجمال الاول الذى يبعث فيهم . ومع ذلك فان حب الجمال الدنيوى ليس فيهم . أما الرجال الذين سموا على الجمال الدنيوى الى تذكر الجمال الاول، فإنهم لا يرضون بحب جمال هذه الدنيا الا على أنه صورة من الآخرة اما الذين لا يسمون الى هذا التذكر ، لأنهم يجهلون علة هذا الهوى فإنهم يعتبرون هذا الجمال الدنيوى الجمال الحق، فإذا كانوا معتدلين فإن اتحادهم معه لا خطيئة فيه. ولكن سقوط المفراطين فى الفسق خطيئة . وعلى العكس كل من أولع بالجمال بحب عفيف لا يحب الا الجمال وحده، سواء أكان هذا التذكر لديه أو لم يكن . ومن جهة أخرى فإن كل من يقرن بهذا الهوى الرغبة فى الخلود

التي تقتضيها طبيعتنا الفانية فإنه يبحث عن الجمال في دوام وأبدية التوالد ،
وبسيره وفقا للطبيعة يلد وينسل في الجميل . إنه يلد في الأبدى وينسل في الجميل
بسبب الملاءمة التي بينه وبين الجميل ، فالطبيعة الأبدية في الواقع مرتبطة بالجمال .
وهي جميلة في الأصل وكل ما يصدر عنها جميل .

ولاذن فإن من لم يرغب في الانسال يكتفى بذاته بامتلاك الجميل . أما من يتوق
على العكس لأن ينسل فإنه بلا ريب يريد أن يلد الجميل ولكنه يريد ذلك
عن عوز ، لأنه لا يرى نفسه مالكا بذاته لجمال كاف ، وهو يأمل أن يتجمل
بأن يلد في الجميل . أما الذين يريدون أن يلدوا ولادة غير شرعية ومنافية
للطبيعة ، فلديهم بلا ريب مبادئهم التي تسير وفقا للطبيعة . ولكنهم يضلون
وينزلقون ويسقطون ، ويبقون صرعى على الطريق ، لأنهم يجهلون إلى أين يقودهم
أروس وإلى أين تتجه رغبة التولد وما الاستعمال الذي يجب أن تستعمل
فيه صورة الجمال ، وما هو الجمال نفسه . وعلى هذا ، فإن الذين يحبون الأجسام
الجميلة ولكن لا لبغية الاتحاد معها ، يحبونها لأنها جميلة . ومن يحبون النساء
ويرغبون في الاتحاد معهن يحبون الجمال والخلود . وهؤلاء وأولئك معتدلون
على ألا ينحرفوا عن هذا الهدف ، ولكن البعض أفضل من البعض الآخر .
فالبعض يكرم جمال هذه الدنيا ويكتفى به ، أما الآخرون وهم الذين يتذكرون
الجمال الأول ولا يحتقرون جمال هذا العالم ، فإنهم يعجبون منه ولكنهم
لا يعتبرونه إلا معلولا وحركة للجمال الكلى . وكل هؤلاء يحبون الجمال دون
أن يلزمهم أن يحمروا خجلا . ولكن هناك آخرون يسقطون في القبيح وهم
يبحثون عن الجمال فكثيرا ما تقود الرغبة في الخير إلى السقوط في الشر . هذه
هي حالة اروس معتبرا كهوى للنفس .

٢ — ولنتحدث الآن عن ايروس عندما يعتبره إلهًا لا الرجال فحسب ولكن أيضا علماء اللاهوت ^(١) وأفلاطون (نفسه) في مواطن كثيرة يقول لنا هذا الفيلسوف إن ايروس بن أفروديت وأن نصيبه هو أن يكون ملك الأولاد الملاح ، ويسمو بالنفوس نحو الجمال السماوى ويقوى الغريزة التى تدفعها إليه . ويجب علينا أن نتفلسف خاصة فى هذا الموضوع وأن نفحص ما يعلمه أفلاطون فى المأدبة حيث يقول إن يثيا وبوروس هما اللذان ولدا ايروس لا أفروديت فى نفس يوم ميلاد أفروديت . ويبدو إذن أن اتساق حديثنا يستدعى أن نتكلم أيضا عن أفروديت — سواء أكان ايروس ولد منها أو ظهر فقط معها سنبحث أولا ماهى أفروديت ؟ وسنرى فيما بعد ما إذا كان ايروس ولد منها أو معها وسنبحث أخيرا كيف يتفق أن تكون أفروديت فى نفس الوقت أم ايروس ومعاصرة له . تقول أولا إن هناك أفروديتين إحداهما أفروديت السماوية ابنة اورانوس والأخرى وهى أفروديت السوقية ابنة زيوس وديونيه ^(٢) تسيطر على الزوجات فى هذه الدنيا والأولى لا أم لها وهى أرفع من الزواج إذ لا زواج فى السماء ، وهى تدعى أفروديت السماوية ، لأنها ولدت من كرونوس أى من العقل ^(٣) فمن الضرورى إذن أن تكون أشد النفوس الوهية ما دامت ولدت مباشرة وتقية من العقل المحض ، وما دامت تسكن هناك

١ — هؤلاء اللاهوتيون هم الأورفيون

٢ — إن ديونيه ابنة المحيط رمز التدفق الدائم للكائنات .

٣ — وفقا لمحاورة كراتيلوس ؛ كرونوس هو فى آن واحد مصدر الإلهة وتقاء العقل . أما أوروونوس أبو كرونوس فقد سمى على هذا الوجه لأنه يتأمل الأشياء العليا . إن أفلاطون يوحد بين اورانوس وكرونوس

في السماء . وهي لا تريد ولا تقدر أن تنحني نحو هذه الدنيا إذ أنه من طبيعتها أنها لا تقدر أن تهبط إلى الأسفل . إنها جوهر مفارق وماهية لا تشارك المادة في شيء ، وإنما يقال لنا إنها بلا أم للتعبير عن كل ذلك . ويجب علينا - عن حق - أن ننظر إليها بالأحرى كإله لا كجن إذ أنها تقيّة بلا مزاج وباقيّة في ذاتها .

فما يتولد من العقل هو نفسه تقي في الواقع بذاته ، وبه قوة أشد بسبب قربها نفسه من العقل وشوقه إليه فيه فقط ، وثباته إنما ينشأ عن مولد نبيل أولاده ويسكفي للاحتفاظ به في أعلى . والنفس المتعلقة على هذا الوجه بالعقل لا يمكنها إذن أن تتخط أكثر مما يمكن للشمس أن تنفصل عن الضوء الذي تبعثه حولها والذي يعود إليها .

ولما كانت أفروديت السماوية قد تعلقت بكرونوس وإذا شتم بأورانوس أبو كرونوس فقد وجهت فكرها نحوه وعاشت في اتصال معه واحبته وولدت من حبه ايروس . وبعد ذلك تأملت ايروس . وأصبح نشاط رؤيتها ماهية وجوها . إن الأم وولدها الجميل يتأملان أورانوس الذي من طبيعته أن يتعلق دائما بجمال جديد ، وأن يصبح في الحب جوهرًا متوسطًا بين المحب والمحبوب ، فايروس في الواقع هو العين الذي تتيح للعاشق أن يرى محبوبه . إنه يسبق العاشق وقبل أن يهبه قدرة الرؤية عن طريق عضوها الخاص يكون هو نفسه قد امتلأ بالمنظر الذي يبحث على تأمله . هو أول من يرى دون أن يرى مسع ذلك كالعاشق الذي يثبت فيه موضوع الرؤية لأنه لا يتمتع إلا عـبـورا بمنظر جميل .

٣ — لا يليق إذن ألا نعتقد أن ايروس ماهية وجوهر أدنى بلا شك من الجوهر الذى يفيض منه ولكنه موجود مع ذلك فى نفس الوقت.

إن هذه النفس ، فى الواقع (أفرو ديت) ولدت من نشاط أعلى منها ، جوهر حى فائض عن جوهر الموجزات وعن تأملها وهى تجد فى هذا الجوهر الأول الموضوع القوى لتأملها ، وهى تتأمل هذه الماهية على أنها ملكها الخاص . وهى تغتبط لهذا التأمل . وهذه الرؤية هى على نحو بحيث أن الشيء المرئى لا يقتصر على أن يتأمل تأملا عابرا . ولكن هذه الرؤية بما تمنحه من لذة وبما تتطلبه من مجهود وبما لها من قوة تخلق هى نفسها شيئا يليق بها وبالمناظر الذى الذى تتمتع به . وعلى هذا إذن يولد ايروس من النشاط . الثابت الذى يبذل فى تأمل الموضوع ومن ذات فيض الموضوع المتأمل : إنه عين ممثلة بما ترى ورؤية متحدة بالصورة المكونة . ومن المحتمل أن ايروس^(١) يسمى بايروس لأنه يولد من الرؤية . إن ايروس حتى عندما يعتبر على أنه هوى يكون رغبته عن هذا التأمل لأن ما هو ماهية سابق على ما ليس بماهية . ومع ذلك فعلى الرغم من أنه يقال إن قوام الهوى هو الحب وعلى الرغم من أن ايروس يكون هذا الهوى من هذا التأمل فإن ايروس الهوى لا يمكن أن يعتبر ايروس بمعنى مطلق . هكذا هو ايروس ابن هذه النفس التى فى عل . وهو نفسه يتأمل الأعلى لأنه الزميل المولود من هذه النفس وبهذه

١ — يعرض أفلاطون فى محاوره كراتيل اشتقاقا آخر لكلمة ايروس فقد قال فيه « إن الحب يدعى ايروس لأن أصل مجراه ليس فيمن يحس به ولكنه يأتى من الخارج داخلا عن طريق العينين » راجع كراتيل ترجمة كوزان ص — ٤٢

النفس يجد متعة في تأمل الآلهة . ولكن عندما تؤكد أن هذه النفس التي هي الأولى في نشر النور في السماء مفارقة للمادة، فثبت أيضا أن ايروس ابنها مفارق لها أيضا لأننا نعتقد أن هذه النفس سماوية على أكمل وجه ونحن نعتقد أنه مفارق للمادة على نفس الصورة التي يحل بها فينا (النفس) مع كونه متميزا عنا . إن ايروس هذا لا يمكن أن يكون إلا حيث تكون هذه النفس ظاهرة فقط . ولكن لما كان من الضروري أن يوجد تحت النفس السماوية نفس العالم، ^(١) كان من المحتم أيضا أن يكون هناك ايروس آخر . إن ايروس هذا هو عين هذه النفس الكونية ويولد من توقها . إن افروديت هذه المتتمية إلى هذا العالم ليست النفس البهتة ولا النفس المطلقة . لقد أولدت ايروس (السوقي) ليشرق معها على زيجات هذه الدنيا وبقدر ما يحس ايروس بهذا الشوق للأشياء العليا بقدر ما يبحث الشباب عليها . وهو يسمو بالنفس التي يتحد بها بقدر ما يمكنها أن تصل اليه من تذكر ما هو أعلى . فكل نفس في الواقع تتوق إلى الخير حتى التي لا تخلو من مزيج ، أو التي تولد من نفس من هذا القبيل، لأن كل نفس مرتبطة بالنفس السماوية وتابعة لها .

٤ — في إمكاننا من ثم أن نبحث ما إذا كانت كل نفس تحوى في ماهيتها

(١) يقول أفلاطون التاسوعة الثانية الكتاب ١٧ و ١٨ هناك تفسان : النفس الكلية ، النفس العليا أو القوة الرئيسية للنفس وهي التي تتلقى الصور من العقل أو المثل الأزلية والنفس الدنيا أو القوة الطبيعية الملونة التي تنقل هذه الصور إلى المادة بتشكيلها بالأسباب البذرية أو المبادئ التي تتوق إلى تحقيق الماهية في المادة ونفس التميز يوجد بالنسبة للنفس البشرية — وما ليس مع ذلك ماهيتين مختلفتين وأنها وظيفتان مختلفتان لماهية واحدة أو أقنوم .

وجوهرها اىروس من هذا القبيل ؟ فما دام لنفس العالم اىروس منقذ في جوهرها فلم لا يكون لنفسنا أيضا اىروس منقذ في جوهرها .

وأخيرا لم كان اىروس هذا المنقذ في نفس كل فرد هو الجنى الذى ينظر اليه على أنه متعلق بكل فرد (١) فهو الذى يوحى لكل نفس الرغبات التى من طبيعتها أن تعانيتها وتكون كل نفس وفقا لطبيعتها اىروس يتلاءم مع كرامتها وجوهرها — والنفس الكلية الاىروس الكلى ؛ ولكل نفس خاصة اىروس خاص . ولكن لما كانت كل نفس خاصة ترتبط بالنفس الكلية ، ولما لم تكن مفارقة ولكن محتواة فيها ، ولما كانت كل هذه النفوس لا تكون الا نفسا واحدة فكل اىروس خاص داخل في الاىروس الكلى . ومن جهة أخرى إن كل اىروس خاص متحد بنفس خاصة كما أن اىروس الكلى متحد بالنفس الكلية .

واىروس هذا الملازم للكل هو بأكمله تماما في كل مكان في العالم انه يتحول من واحد الى متعدد . وهو يظهر في الكل في كل مكان يروق له فيه ذلك ويتجلى مثلا باجزائه الخاصة أو في مجلى إذا ناسبه ذلك .

فيجب إذن أن نوافق على أنه في العالم الهات كثيرات يدعين أفروديت هن - لما كن ولدن مع اىروس - جنيات الكل ، وهن صадرات عن أفروديت الكلية التى تخضع لها جميع الالهات الخاصات اللائى يعالمن عليهن اسم أفروديت مع

(١) إن جنى كل رجل وفقا لأفلوطين وهو جزء من نفسه مادامت النفس هى كل شىء ، هو القوة الأعلى مباشرة من القوة التى يمارسها . لأنه بتعبير آخر المثل الأعلى أو جملة الأَشواق التى يشوى كل إنسان أن يحققها في حياته المباشرة والانسان بنوع الحياة التى يفضلها يختار حياته ولكن هذا الاختيار لا يبين الا بطريقة رمزية الاستعدادات والارادة الحيوية التى خلقها كل رجل لنفسه في حالاته السابقة . راجع التامسوعة الثالثة الكتاب الرابع .

جميع الايروسات الخاصة بهن، وينتج عن هذا إذن أن النفس الكلية هي أم ايروس، ولكن اذا كانت افروديت هي هذه النفس فإن ايروس اذن عمل هذه النفس التي تشوق للخير ويجب أن ينظر الى الايروس الذي يقود كل نفس نحو جوهر الخير على أنه إله هذه النفس السامية التي توحد دائماً بين كل نفس والخير . اما ايروس المنتمى الى النفس الكونية ، والذي لا يخلو من مزاج فهو جنى .

هـ - ولكن ماهو هذا الجنى وما هي على وجه العموم طبيعة الجن وهي الطبيعة التي يتحدث عنها أفلاطون في المأدبة ؟ أقول ماهى طبيعة هؤلاء الجن الآخرين وماهى طبيعة ايروس الذى ولدته بينياوبوروس بن ميتيس فى نفس يوم ميلاد أفروديت ؟

ويمكننا أمام من يرون أن مايسميه أفلاطون إيروس هو الكون^(١) والذين لا يسلهون أن ايروس شئ ما من العالم وأنه ولد فيه أن نعارض رأيهم بعدد من الحجج المضادة. أولا يقول أفلاطون عن العالم إنه إله سعيد وأنه يكفى نفسه بنفسه . ولكن أفلاطون لا يقر قط أن ايروس اله وأنه يكفى نفسه بنفسه فهو يسميه كائنا معوزا دائماً . ثم انه من الضروري مادام العالم مكونا من جسم ومن نفس وما دامت أفروديت هي نفس العالم أن تكون هذه الالهة الجزء الموجه من ايروس، أو إذا اعتبر العالم نفس العالم - كما يعتبر الإنسان نفس الإنسان فإن ايروس هو أفروديت نفسها .

فإذا كان ايروس ، وهو جنى العالم فلم إذن لا يكون الجن الآخرون أيضا هم العالم، ولهم كما هو جلى نفس الجوهر ويكون العالم فى هذه الحالة تركيبا من

(١) لقد قال بالرائى الذى يعارضة أفلوطين هنا فلوطرخس فى رسالته عن انريس

الجن . فكيف يمكن إذن أن يقال عن العالم ما يقوله أفلاطون عن إيروس
إنه ملك الأطفال الملاح ؟ ويقول أفلاطون أيضا إن إيروس بلا سرير
ولا حذاء ولا مأوى وأنا أقول كيف نوفق بين كل هذه الأوصاف بلا صعوبة
وبلا تناقض ؟

٦ - ولكن ما الذى يجب أن يقال عن طبيعة إيروس وتكوينه ؟ من
الجلي أنه يجب أن نشرح ماهى والدته بينيا وماهو والده بوروس وأن نبين كيف
أن مكونين من هذا النوع يناسبانه ومن الجلي أنه ينبغي أيضا أن نبين أن مكونين
مثلها يناسبان الجن الآخرين .

مادام كل الجن من حيث هم جن يجب أن يكون لهم جوهر بمائل اللهم
إلا إذا لم يكن بينهم شىء مشترك غير الاسم وحده . لئلا كيف يختلف الآلهة
عن الجن . وعلى الرغم من أننا كثيرا ما قلنا إن الجن آلهة ، فإننا نعتبرهم نوعا
مختلفا تماما .

ونحن نؤكد ونرى أن الآلهة لا يتأثرون ؟ ولسكتنا نرى من جهة أخرى
أنه فى إمكان الجن أن يعانون أنواع الهوى ونحن نعتقد أنهم أذليون
قد جعلوا تحت الآلهة وفى نهاية الأمر هم قرييون منا ويحتلون الوسط بين الآلهة
والبشر (١) . ولكن مادام الجن على هذه الحال فلم لم يظلموا غير قابلين
للتأثر ولم انحطوا نحو طبيعة أدنى ؟

(١) عن الجن ، راجع فورفوربوس عن الاسرار ، ورساله فى الامتناع عن اللحم
«الكتاب الثانى ص ٣٧ وما بعدها» .

هذا ما يجب علينا فحصه . وسنبحث أيضا عما إذا كان هناك أى جنى فى العالم المعقول وإذا لم يكن هناك جن إلا فى هذه الدنيا وحدها وإذا لم يوجد الله إلا فى العالم المعقول . أولا هناك آلهة فى هذه الدنيا ، والكون ، كما اعتدنا أن نقول ، إله من الدرجة الثالثة لأن كل كائن بين الأرض والقمر إله .

ومن الأفضل أن نعتقد أنه ليس هناك أى جنى فى العالم المعقول ؛ ولكن إذا جعلنا فيه الجنى المطلق ، وجب حينئذ أن ننظر إليه على أنه إله . ويجب على العكس فى العالم المحسوس أن تسمى جميع الآلهة الكائنة بين الأرض والقمر والمرئية آلهة من الدرجة الثانية ، فهم قد وضعوا بعد آلهة العالم المعقول - وهم متعلقون بهم - كما يتعلق الضوء بالكوكب . فما هم إذن أولئك الجن . . ؟ أهم بالنسبة لكل نفس أثر النفس التى هبطت إلى العالم ؟ ولم هبطت إلى العالم لأن كل نفس ظاهرة تلد الله ، ونحن نسمى لها الأيروس الملازم لهذه النفس . ولكن لا يكون من بين الجن أيروسات إلا من يولدون من مبدأ الرغبة فى الجمال والخير الذى يتوفر فى كل نفس . وكل من النفوس التى فى هذا العالم تلد إيروسا من هذا النوع . أما الجن الآخرون فإنهم يولدون من القوى الأخرى للنفس الكلية لمنفعة الكل . إنهم يكملون وينسقون كل شئ فى سبيل الكل .

فقد كان فى الواقع على النفس الكلية أن تسد حاجات الكون بولادة قوة الجن النافعين للكل والذين هم نفسهم . ولنفحص الآن كيف يسهم الجن ... وكيف أن هذه المادة ليست جسمية ، وإلا لكانوا حينئذ حيوانات حاسة ، وعلى الرغم من أنهم يضمون إلى أنفسهم أجساما هوائية أو نارية ، فلا بد

أن لهم مع ذلك طبيعة في الأصل مختلفة، ليتمكن أن يتحدوا هكذا بهذه الأجسام .
فما كان نقيا تمام النقاء لا يمكنه في الواقع أن يتحد مباشرة بجسم على الرغم
من أن كثيرا من الفلاسفة رأوا أن ماهية الجن من حيث هو جن هو أن
يستمر مرتبطا مع جسم هوائي أو ناري^(١) ولكن لم تتحد إذن ماهية كل جنى
بجسم، بينما جوهر الآلة خالص، إذا لم يكن هناك في حالتهم أى سبب ينتج
عنه هذا المزج ؟ ما هو إذن هذا السبب ؟ يجب - كي نثر عليه - أن نوافق على
أن هناك مادة معقولة كي يمكن لما يشارك فيها أن يتحد لهذا السبب
بالمادة المحسوسة^(٢) .

٧ - ولهذا السبب قال أفلاطون في عرض روايته لمولد ايروس إن
بوروس سكر من الرحيق ، لأن النبيذ لم يكن وجد بعد . ومعنى ذلك أن
أيروس ولد قبل العالم المحسوس . وأمكن لينيا تبعا لذلك أن تشارك في الطبيعة
المعقولة لأعلى أنها صورة أو طيف صادر عن هذه الطبيعة المعقولة ولكنها
اقتربت من هذه الطبيعة التي في عل واتحدت معها مدفوعة بهيئة وجودها وحالة
عدم تعينها . ففي الواقع إن للنفس في ذاتها شيئا من عدم التعين قبل أن تبلغ الخير
وهي تشعر به شعورا مبهما ، وتكون عنه صورة غير دقيقة وغير محددة تلد
جوهر ايروس .

وهكذا إذن لما كان العقل يتحد هنا بغير الناطق ، أى بشوق غير معين وماهية
غير متميزة ، فإن ما يولد من هذا الاتحاد ليس بكامل ولا بكاف ، إنه شيء
ناقص لأنه يولد من شوق غير معين ومن سبب غير كاف . أما العقل الذي يولد

(١) راجع فرفورديوس ، المصدر المذكور ، وأفلاطون في محاوره أينوميس .

(٢) فيما يخص هذه المادة المعقولة راجع التاسوعة الثانية الكتاب الرابع .

على هذا النحو (ايروس) ^(١) فهو ليس بنقى لأنه يحوى في ذاته رغبة غير معينة وغير عاقلة وغير محددة، وهو لن يرضى قط ما دام يحوى في ذاته طبيعة اللاتعين وهو خاضع للنفس التى هى مبدأه المكون . لأنه مزيج مكون فى عقل لا يبقى فى ذاته . ولكنه يختلط هكذا باللاتعين . وعلى أية حال ليس العقل هو الذى يمتزج هكذا باللاتعين ولكن فيضه . إن ايروس إذن شبيه بالذباب الضخم . فهو معوز فى طبيعته ويظل معوزا مهما كان ما يناله . ولا يمكنه أن يشبع ، لأن كائنا مكونا على هذا الوجه ليس لديه أى شىء يقتضيه . فلا يمكن فى الواقع أن يشبع حقا إلا من يمكنه أن يبلغ التمام بأمر من طبيعته الخاصة . أما الذى يدفعه عوزه الفطرى الى الشوق . فهو وإن شبع لحظة فما من شىء مع ذلك يستطيع أن يكبحه أو يوقفه وايروس صاحب جنى أيضا بسبب عوزه ذاته، وهو إنما نال بسهولة تلبية حاجات اشواقه من ذات طبيعة العقل الذى فيه . ومن الصحيح أن يعتقد المرء أيضا أن جميع الجن مشابهون لايروس ويأتون من مكونين من هذا القليل . فكل واحد منهم يعزم فى الواقع على شىء ويحتال من أجل الحصول عليه . ويوجه شوقه نحو هذه الغاية وعلى هذا الوجه يمت بصلة قرابة إلى ايروس . وهم مثله أيضا لا يمكنهم أن يشبعوا إذ أنهم يطمعون دائما بخير ما جزئى وينتج عن ذلك أن الرجال الصالحين فى هذه الدنيا يحوزون لايروس الخير المطلق والحقيقى لا ايروس هذا الخير الجزئى

(١) تنتج القول فى رأى أفلوطين الطبيعة التوافقية للصورة أى التميز ويشمل العقل الكلى عقول جميع الكائنات التى تسهم فى اتساق الكل . راجع : رافيسون افيرون مقال فى متافيزيقا أرسطو الجزء الأول ص ١٥٦ - ١٥٩

أو ذاك . أما من كانوا تحت سلطان جن آخرين فيحكمهم الجنى الذى يستولى عليهم فعلا والذى اكتسبته لهم أعمالهم . ويحركهم الجنى الخاص الذى اختاروه وفقا للانسجام الخاص الذى تخلقه فيهم نفس السكل الفعالة ومن يرغبون فى الشر مدفوعين بميول شريرة فطرية يعوقون جميع اىروسات أنفسهم كما يعوقون العقل السوى الفطرى فيهم بأراء خاطئة مضافة مرة أخرى . وعلى ذلك فإن الاىروسات الذين تضرهم الطبيعة فينسا والمطابقة للطبيعة ملاح . إن الذين ينتمون إلى الجزء الأدنى من النفس هم أدنى كرامة وقوة والذين ينتمون للجزء الاسمى يكونون اسمى وهم لازمون للنفس . أما الاىروسات المنافية للطبيعة فإنهم اهواء نفوس هوت . وليس فيهم شىء من الماهورية ولا من الجوهرية ، انهم لا يصدرون عن النفس ولكنهم يبقون برذيلة نفس تكونهم وفقا لاستعداداتها وعاداتها وفى الواقع ربما كان من المناسب أن نوافق على أن الخيرات الحقيقية التى فى حيازة النفس بمثلها وفقا لطبيعة هذه النفس المطبقة على أشياء متعينة تكون عموما ماهية حقيقية ، وأن الخيرات الأخرى التى لا يلدها عمل النفس ذاته ماهى إلا أنواع من الهوى . وإذا ما كانت التعلقات الفاسدة لا تحوى الماهيات . فإن التعلقات الحقيقية فعلا والازلية والمعينة تحوى فى آن واحد العمل العقلى والمعقول والوجود وليس فقط الوجود المطلق . لكن أيضا الوجود الجزئى لكل معقول حقيقى والعقل فى كل مثال خاص - وكذلك فى كل منا على حالة محضة التعقل والمعقول ولكننا لا نحوزها متساوية ومتلاحقة ومطلقة . ولهذا السبب لدينا إيروس الأشياء المطلقة . فغاية تعلقاتنا هى المطلق . وإذا ما تصورنا شيئا خاصا فذاك يكون عرضا ، إذ أننا إذا ما فهمنا أن مثلنا ما يساوى زاويتين قائمتين فذلك لأننا ننظر فى الخواص المطلقة للثلث .

٨ - وأخيرا من يكون بوريوس هذا الذى يكتب أفلاطون عنه أن زيوس دخل

حديقته ؟ وما هي هذه الحقيقة ؟ لقد سبق أن قلنا إن أفروديت هي نفس الكل وإن بوروس هو عقل كل شيء .

فما الذي يجب أن يفهم من زيوس وحديقته ؟ لا يمكن أن يكون زيوس هنا هو نفس روح العالم ، ما دما قد افترضنا أيضا أن أفروديت هي هذه الروح ويجب أن نعتبر زيوس هنا الاله الذي يسميه أفلاطون في فيدروس ^(١) « الرئيس الكبير » ، وفي مكان آخر على ما أظن الاله الثالث وهو يزيد فكره توضيحا في فيلابوس ^(٢) حيث يقول إن لزيوس « نفسا ملكية وعقلا ملكيا » . فاذا كان إذن زيوس عقلا كبيرا ونفسا كبيرة فلا بد أن يدخل في نسق العمل . ويجب أن تعين له أفضل منزلة ، منزلة التعقل ما دام سببا وعلة ملكية وموجهة . وتحتل أفروديت الصادرة عنه والتي تعيش منه ومعه منزلة النفس فهي تمثل ما هو جميل وبراق ونقى ورقيق في نفس الكل هذه ولهذا السبب تسمى أفروديت . فاذا ما صدقنا في الواقع أن الآلهة ذكور من حيث التعقل واذا ما قلنا إنهم أناث من حيث نفوسهم ؛ ومن جهة أخرى إذا ما كانت نفس ما تلزم كل عقل ففي إمكاننا أن نستنتج أن أفروديت هي نفس زيوس ذاتها ورأينا هنا يطابق رأى علماء اللاهوت والكهان الذين يوحّدون بين أفروديت وهيرا ويسمون نجم أفروديت السماوي هيرا ^(٣) .

(١) راجع أفلاطون : محاوره فيدروس الجزء السادس ص ٤٩ ترجمة كوزان .

(٢) راجع أفلاطون : محاوره فيلابوس الجزء الثاني ص ٣٤٧ ترجمة كوزان .

(٣) علماء اللاهوت هؤلاء هم الأورفيون فيما يخص نجم أفروديت ونجم هيرا . راجع

تيموس دي لوكرس De anima mundi ج ١ ص ٤٠ طبعة ديدو Dido .

٩ - ولما كان بوروس إذن سبب الأشياء الموجودة في العقل والمعقول ، وأنا
أتكلم عن العقل الذى يتدفق ويتوضح بشكل ما ، يتعلق بالروح ويوجد فيها .
فما يتضمنه العقل في ذاته لا يفيض في الواقع من مبدأ أجنبي ويأتى سكر
بوروس من ثراء أجنبي . فما هى إذن الماهية التى تسكر بوروس بالرحيق ؟ إنه
العقل الذى يفيض من مبدأ أسمى نحو مبدأ أدنى . إن النفس تتلقاه من العقل
عندما يقال رمزياً إن أفروديت تظهر وأن الرحيق يسيل إلى حديقة زيوس
إن هذه الحديقة هى كل روتق وكل عظمة ثراء العقل ، ويصدر هذا الروتق
من عقل زيوس ، وتصدر هذه العظمة عن ألوان الجمال التى يصبها العقل في النفس .
وما يمكن إذن أن تكون حديقة زيوس هذه إذا لم تكن ضروب عظمة
وجمال هذا الإله ؟ وما يمكن أيضاً أن تكون إذن ألوان جمال وغنى زيوس إذا
لم تكن العقول التى تصدر عنه ؟ ومن بين الأسماء التى تطلق على هذه العقول
اسم بوروس لكى تدل فى آن واحد على وفرة وثروة ألوان الجمال المتجلية
فما الرحيق إذن فى الواقع بالنسبة للآلهة إن لم يكن ما يتلقاه كل منهم ؟ ولكن
العقل يتلقى من بصيرته المبدأ الذى دونه . إن العقل يتشبع بذاته
ولا يسكر إذ هو لا يجوز شيئاً أجنبياً عنه والعقل على العكس يولده
التعقل . ولما كان هذا العقل دون التعقل ولا يوجد بذاته ولكنه يوجد
فى آخر فقد روى أن هذا العقل ينام فى حديقة زيوس وأنه نام فيها
فى نفس الوقت الذى يروى أن أفروديت عدت فى عداد الجواهر . يجب على
الأساطير لتكون جذيرة بهذه الاسم أن تقسم ما تحكى من حيث الزمن وأن
تفصل أشياء كثيرة بين بعضها والبعض من الأشياء التى توجد فى نفس الوقت
ولكن التى تفصل بينها وظائفها وقواها . ولهذا السبب تذكر فيها تكوينات

لم تولد قط ^(١) ويفرق فيها بين الأشياء توجد في آن واحد ولكن الأساطير بعد أن تعلمنا طبقا لما قد نستنتجه من منزاها ترك للذهن الذي يريد منها مهمة جمع وربط ما فصلت بينه وما هو ذا تركيبنا إن إفروديت هي النفس التي توجد مع العقل وتدوم بالعقل وهي تتلقى منه العقول التي تملأها ويجمل جمالها بجماليات هذه العقول وهي تمتلئ امتلاء شديدا بوفرتها بحيث تسيح لنا أن نرى فيها العظمة المتنوعة بجميع ألوان الجمال هذا هو حال أفروديت بالنسبة لكل وإن جميع العقول التي تستمر في النفس هي بوروس أو وفرة الرحيق الذي يتدفق في السماء من هذه العقول السماوية ^(٢) وضروب علمتها التي تبارق في النفس وفي الحياة هي حقيقة زيوس ويناام بوروس في هذه الحقيقة لأن ما له من امتلاء يثقله ولما كانت الحياة تبارق دائما ولما كانت دائما في الكائنات فإن أفلاطون يقول إن الآلهة يقيمون وليمة لأن هذه الغبطة من نصيبهم دائما ، فلا بد إذن أن يوجد إيروس ضرورة منذ توجد النفس الأزلية وأن يدين بمولده إلى شوق النفس التي تتوق إلى الأفضل ، إلى الخير يسهم في العوز لأنه يريد أن يقضى حاجته ولكن مع ذلك ليس مجردا من الوفرة ما دام يبحث عما يحس أنه يعوزه فما كان مجردا تماما من الخير لن يبحث في الواقع قط عن الخير وقد قيل إن إيروس هو ابن بينيا وبوروس ليمنى بذلك أن فقر العقول وشوقها وتذكرها هي التي تتحد بالعقل جميعا في النفس وتولد هذه الفاعلية المتجهة نحو الخير الذي

(١) إشارة إلى محاوره تيموس التي يروي فيها أفلاطون قصة تكوين العالم الذي لم يبدأ

قط وفقا لأفلاطون — راجع محاوره تيموس ترجمة هنري مارتان Henri Marten

(٢) يقول أفلاطون في موطن آخر « إن النفس لما تطير حيا وتسرى في غبطة تبلغ بها أقصى أمانيتها عندما يسكرها الرحيق ومن الأفضل لها حينئذ أن تستسام لهذا السكر من أن تظل أكثر تعقلا » التاسوعة الثالثة ، الكتاب السابع ، ٣٥ .

تدعوه لإيروس إن أمه بينيا لأن الشوق ملك دائما للفقير ولكن بينيا هي المادة هي الفقر الكامل وعدم التعيين ذاته في التشوق إلى الخير هو الذي يجعل الشوق من حيث هو يشواق يقوم دور المادة فالذي يشواق إلى الخير في الواقع لا عليه أن يتوفر فيه لا صورة ولا عقل لأن الصورة لا تستهدف إلا ذاتها تحوى في نفسها استمرارها الذاتي ومنذ اللحظة التي تشوق فيها لأن تتلقى يكون مادة لنسبة للكائن الذي تشوق للتلقى منه وهكذا فإن إيروس كائن يسهم في المسادة ومن حيث أنه يموزه الخير وأنه يتشوق إلى هذا الخير منذ مولدى فإنه جنى للنفس

أثر المأدبة
ونظرية الحب في المسيحية

بقلم
الأستاذ الدكتور الأب
جورج شحاته قنواتي

محاورة «المأدبة» ونظرية الحب في المسيحية

مقدمة

- ١ - أهمية أفلاطون في التراث المسيحي .
- ٢ - «المأدبة» ونظرية الحب عند أفلاطون .
- ٣ - منهج البحث .

القسم الأول - الأفلاطونية كما عرفها الغرب المسيحي

- ١ - أفلاطون والتيارات الأفلاطونية
 - ٢ - أفلاطونية أفلاطون عند آباء الكنيسة .
 - ٣ - نقل الأفلاطونية إلى القرون الوسطى :
- أ - كتب أفلاطون .
 - ب - مؤلفون وشرح ذوو نزعة أفلاطونية .
 - ج - أوغسطين - ديونيسيوس - جون سكوت اريجين .
 - د - المصادر العربية .
- ١ - كتاب الخير المحض De Causis
 - ٢ - اثولوجيا ارسطو .
 - ٣ - هل عرف الغرب ، في العهد الوسيط ، رسالة العشيق لابن سينا ؟
 - ٤ - الأفلاطونية في عهد النهضة : أكاديميا فلورنسا ومارسيل فيسان
- Marsile Ficin
- ٥ - المدرسة الأفلاطونية في جامعة كمبردج Cambridge Platonists

القسم الثانى - نظرية الحب فى المسيحية من الوجهة التاريخية

الباب الاول - تعليم الكتاب المقدس

- ا - بعض تحقيقات فيلولوجية .
- ب - المحبة فى الانجيل .
- ج - المحبة عند القديس بولس
- د - المحبة عند القديس يوحنا .

الباب الثانى - نظرية الحب عند الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين

القسم الثالث - التعليل الفلسفى للحب عند توما الاكوينى وتلاميذه

- الباب الاول - النزوع .
- الباب الثانى - الحب الحسى .
- الباب الثالث - الحب الروحى .
- الباب الرابع - خواص الحب الروحى .
- (١) موضوعيته .
- (٢) حقيقته أى استقامته .
- (٣) نزاهته .

المراجع :

مقدمة :

توجد لوحة كبيرة في قاعة كنيسة السكستين في الفاتيكان لرافائيل ، وهي تمثل « مدرسة أثينا » . وفي وسط اللوحة يجلس شخص وسمي الوجه بمسكا بيده كتاب « طيماوس » ، ويشير باليد الأخرى إلى السماء ، وكأنه يريد أن يقود تلاميذه بتعاليمه إلى السعادة الأبدية . هذا الرجل صاحب طيماوس هو أفلاطون .

وبما لا شك فيه أن أفلاطون - أو بتعبير أدق الأفلاطونية المحدثة . التي كان هو مصدر نشوئها وروحها ، - قد كان لها صدى كبير عند الكتاب المسيحيين من آباء الكنيسة ولا هو تدي العهد الوسيط .

وفي البحث الذي تقدمه هنا نريد أن نتبع هذه الآثار منذ نشأة المسيحية حتى نضوج الفكر الفلسفي واللاهوتي المسيحي وتبلوره في المذاهب المرتبطة بالأجزاء ، المحكمة التركيب ، لكبار المفكرين من أمثال توما الأكويني وزملائه في القرن الثالث عشر فإذا عبرنا القرون الوسطى حتى نبلغ القرن السادس عشر ، عصر النهضة الغربية ، فسنجد فيها إلتعاشاً جديداً للأكاديمية Académie في فلورانس ، وفلاسفة مثل مارسيل فيسان Marsile Ficin . وفي إنجلترا أفلاطونيوكبر دج يشيدون بأفلاطون ويفسرون « المأدبة » . وحتى في القرن السابع عشر يمكننا أن نتبع « بين رجلين من أكثر رجال الدين شهرة ، حواراً حاداً ، قوامه « الحب الإلهي المحض » ، والحياة الروحية السامية ^(١) .

ويجدر بنا في مستهل هذا البحث أن نحدد ، ونشير إلى المنهج الذي سنسير

(١) ها المطران فينيلون (Fénelon) والمطران بوسويه (Bossuet)

أنظر فيما بعد مشكلة « الحب المحض »

عليه . من المعروف أن موضوع « المأدبة » ، هو حوار يدور حول الحب وطبيعته . وسيجد القارئ في غير هذا الموضوع ملخصاً وتحليلاً للمأدبة نفسها ولكن أريد هنا أن أشير إلى أنه يوجد في هذا الحوار الشهير جزءان مختلفان تمام الاختلاف يحوى الجزء الأول أحاديث تدور بين خمسة اشخاص يحاول كل منهم أن يصف ماهية الحب من وجهة نظره . ولا يخفى على القارئ ، ما كان عليه المجتمع اليونانى فى تلك الأزمنة من أخلاق ، أقل ما يقال فيها أنها تخالف كل الاختلاف المعايير الأدبية التى جاءت بها الأديان العالمية الكبرى . وإن الدفاع عن الحب الجنى المنحرف الذى نجده مثلاً على لسان بوزانياس فى المأدبة ليجه بقوة وغضب عتل وذوق كل مفكر تشبع بتعاليم المسيح وهى تحت فى هذا الميدان على الطهارة والعفة وعلى التزام سنة الله : فقد خلق الرجل والمرأة ليكملا ويؤسسا ، فى إطار زواج شرعى مقدس ، عائلة يسودها الحب المتبادل والشركة فى الحياة .

ولذا نفهم بسهولة أن هذا الجانب ليس هو الذى استرعى اهتمام المفكرين المسيحيين . بل القسم الثانى الذى يحوى أفكار سقراط وديوتيمس ، المنصبة على طريق التسامى التدريجى من حب الجمال الحسى إلى حب الجمال الروحى حتى الوصول إلى الخير المحض الذى هو الله .

ولقد أثرت محاورات أخرى لأفلاطون مثل « طيماوس » ، أو « فيدون » ، تأثيراً مباشراً تثبت ما ورد منها من نصوص عديدة فى مؤلفات المفكرين المسيحيين ، إلا أن « المأدبة » ، لم تنظر بهذا النصيب ^(١) . ولذا فضلنا أن

(١) فإذا نظرنا مثلاً فى كتاب الآب دانيلو (Daniélou)

Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles Paris, Desclée, 1961

لم نجد فيه أى نص مأخوذ من « المأدبة »

نعالج موضوعنا من زاوية أخرى . فمن المعلوم أن مذهب أفلاطون ، وبوجه عام الأفلاطونية المحدثة ، تتصف ببعض سمات خاصة ، ومواقف أساسية ، من بينها الدور الذى يقوم به الحب للوصول إلى العالم الأعلى وإلى المعرفة السامية والاتصال بالله . فرأينا أن نركز بحثنا فى هذه النقطة بالذات ، مستندين من ناحية على مذهب أفلاطون فى شتى مؤلفاته ومن جهة أخرى على التعاليم المسيحية كما وردت فى الانجيل وكما صيها فى قالب فلسفى مفكر والمسيحية .

وقد قسمنا هذا البحث على الوجه الآتى :

سنبحث فى القسم الأول كيف عرف الغرب المسيحي الأفلاطونية وكيف وصلت إليه وأى ثوب ارتدت . ثم نصف فى القسم الثانى مذهب الحب فى المسيحية من الوجهة التاريخية مبتدئين بالكتاب المقدس ثم عند مشاهير فلاسفة المسيحية . ونخصص القسم الثالث للدراسة الفلسفية التحليلية لماهية الحب فى مختلف أنواعه كما قام بها توما الأكوينى ومدرسته .

القسم الأول - الأفلاطونية كما عرفها الغرب المسيحي :

١ - افلاطون والتيارات الأفلاطونية

أشرنا فيما سبق إلى أنه يجب أن نميز ، عند ما نبحث في أثر أفلاطون في المسيحية ، بين آراء أفلاطون نفسه وآراء الأفلاطونيين الذين كان يطلق عليهم في القرون الوسطى اسم Platonici . فبند ما يقول القديس يوستينوس أنه يثس من تعاليم الفلاسفة فأراد أن ينضم إلى مدرسة د أفلاطون ، وعندما نقرأ ما يقوله يوسويوس ، أو القديس أوغسطين ، أو القديس توما الأكويني ، عن آراء د الأفلاطونيين ، ، يمكننا أن نتحقق بسهولة أن الأفلاطونية التي يتكلمون عنها لا تنطبق تماما على أفلاطونية محاورات أفلاطون . ومرد ذلك أن مذهب أفلاطون قد تشعب بعد وفاة منشئه واصطبغ بألوان مختلفة على مر الزمان فلا نجدده هو عند فيلون الاسكندري أو فلوطرخوس أو جابوس ، أو أليينيوس ، أو مكسيموس الصوري ، أو أفلوطين ، أو فورفوريرس الصوري ، أو برقلس . ولذا لا بد لنا أن نميز فيما يلي بين أفلاطون وبين المذاهب المختلفة للأفلاطونية . فننظر إلى أفلاطونية أفلاطون ثم إلى أفلاطونية خلفائه .

٢ - أفلاطونية افلاطون كما عرفها آباء الكنيسة :

لم ينتبه مفكرو المسيحية ، وشائهم في ذلك شأن معاصريهم من المفكرين ، إلى الترتيب الزمني لمحاورات أفلاطون فقد كان اهتمامهم موجها إلى ما كانت تحويه من آراء دينية يستطيعون اقتباسها للتعق في عقائدهم والدفاع عنها كما كان موجها إلى الفلسفة ومذهب المثل والجدل الصاعد ومشكلة الله وصلاته بالعالم وحياة الروح والأخلاق ومصير الانسان .

١ - النظرة الأفلاطونية للفلسفة

لقد ذهب أفلاطون إلى أن الفلاسفة الحقيقيين هم الذين يحبون الحقيقة ويطلبونها لكي يشاهدوها ، (جمهورية ، ٥ ، ٥ ، ٥ × ٤ د) . فهم يبحثون عنها ، مدفوعين بأقوى الشوق ، لأنهم أدركوا أن السعادة تتحقق بالحصول على الحقيقة . فليست مهمة الفلسفة أن تعطى للإنسان ما كان السفسطائيون يبشرون ويلوحون به ، بل هي قبل كل شيء علم ونظام حياة . ليست هي مجرد تفكير نظري ولكنها تنصب على سلوك الإنسان لكي تهديه في نور يقيني ؟ . فالفلسفة انتقال من ظلام إلى نور ، هي هداية ، وانها صعود (أنظر جمهورية ، ٧ ، ٥٢١ ح) وإذا كانت الفلسفة تبغى إسماعاد الإنسان فيجب أن يطلبها بكل قواه وهذا ما يردده أوغسطين متأثراً بالفكرة الأفلاطونية فيقول : « إنك لا ترى الحق إلا إذا دخلت بنفسك كلها إلى الفلسفة ، *Ipsium verum non videbis nisi in philosophiam totus intraveris.* » وكثيراً ما ردد آباء الكنيسة هذه العبارة التي رددت في فيدون : « إنه محرم على الدنس أن يمس ما هو طاهر ، (٦٧ ب) وقد تعود الكتاب المسيحيون أن ينظروا إلى الفلسفة باعتبار أنها الطريق إلى السعادة الأبدية . ففي نظر بوسيتيوس ليست الفلسفة إلا التطبيق الحقيقي للمسيحية . ويؤكد كلمنت الاسكندري أن « الفلسفة هي ما كوت السماء » . ويقرر غريغوريوس النيسوى وأغسطين أن الفلسفة هي الحياة المسيحية بالفعل . ومن السهل أن نجد في مؤلفات أفلاطون ، بخاصة الأخيرة منها مثل السوفسطائي ، وفيلايوس ، وطيمائوس ، والنواميس . الإقرار بأن الفلسفة هي اسم نشاط للنفس ، بخاصة عندما تتجه نحو العالم الآخر . ولكن عندما يقوله أوغسطين في « مدينة الله » : « لم يشك أفلاطون بأن الفلسفة هي محبة الله » ، فلا ينطبق كلامه إلا على الأفلاطونية الحديثة .

٥ - المثل والجدل الصاعد

ومن مذهب أفلاطون الخاص بعالم المثل وبالطريق الذى يؤدى إليه وهو الجدل الصاعد ، استخلص المسيحيون المأملون إلى الأفلاطونية عدة حقائق :

١ - إن هناك عالماً يفوق الحواس الذى يتمثل بعالمنا المتغير . فيقول كليمان الاسكندري (حسب قوله أيضاً بعده اوريجنوس ويوسيبوس القيصرى) « أن الفلسفة الوثنية تعرف هى أيضاً هذين العالمين : العالم الذى يدركه العقل ، والعالم الذى تلمسه الحواس . الأول هو عالم المثل ، والثانى صورة منه ، (١) » .

ب - إنه يوجد قرابة بيننا وبين هذا العالم غير المرئى وهذا يجعلنا نوقن أن رغبتنا فى الوصول لإيمه ليست ضرباً من الوهم أو الكذب . ولكن لكى يكلل النجاح مساعينا يجب حتماً أن نستعد له بتطهير يارب الحب فيه دوراً مهماً . ولعل أفلاطون هنا أقل تأثيراً من أفلوطين الذى جمع منهجياً الآراء المبعثرة فى فيدون والمأدبة وفيدروس وتيتياتوس .

و - المنهج الجدلى (الذى تأثر فيما بعد بالرواقية) وطريقة التحليل التى تظن أنها تصل إلى تركيب الأشياء الأساسى ، وقد ذهب بعض المفكرين إلى ضرب من الواقعية (réalisme) التى تتصور أن درجات التجرد المنطقى هى نفس درجات الوجود العيى . فيعتقدون أن تحليل الممانى التى يكونها ذهنتنا تطابق الحقيقة وأحوالها . وإتنا لنجده هنا فى خلائع أفلاطون ، اوريجنوس ، والآباء الكبادوسيين ، وديونيسيوس الايروباجى ، وجون سكوت اريجينا ، وقد استمر هذا التيار فيما بعد عندما احتدت المناقشات حول الكليات عند الواقعيين المتطرفين وبدءوا عند ديكارت ومالبرانش واسبينوزا وليبنز .

٣ - الله

لقد اعتقد أنصار أفلاطون المسيحيون أن الله، في نظره، هو العقل الذى يدير العالم ويحفظه، والذى يجعل الأجزاء لمصلحة الكل (النواميس ٩٠٣ ج) فيقبلون أولية المعقول والنظرة الغائية للعالم.

ويتسم الوجود الإلهى بالقدم وهو الخير الأول والجمال الأول والمطمح الأسمى للإرادة، والنموذج الأول للثلى التى يحويها جميعاً. هو علة نموذجية تتحدى وهو علة غائية تحب وتطلب. وقد اعتقد أفلاطون اعتقاداً عميقاً أن هناك بعض حقائق خاصة بالله يمكن إثباتها بطريقة منطقية حاسمة وأن إنكار هذه الحقائق له نتائج وخيمة على المجتمع. وإذا كان يخول للقضاء حق معاقبة الذين ينفون وجود الله لأنهم يخربون النظام الاجتماعى.

وقد قبل كل هذه الآراء مفكرو المسيحية، كما أقروا - مقتفين أفلاطون - بأن الله طيب وأنه شمس العالم غير المرنى الذى يعطى للآراء معقوليتها وبالتالي وجودها وللذهن قوة إدراكه. ولا يمكننا أن نراه لأنه غامض بل لشدة بهائه. وقد ذهب يوستينوس وكليمان وغريغوريوس النازيانزى إلى أن الله فائق على كل موجود لفرط سموه.

٤ - علاقة العالم بالله

إن العالم الحسى خاضع للتغير، وبالتالي فهو حادث، وله علة هى الصانع الإلهى (Demiurge). وقبل أن يؤثر فى المادة، كانت هذه المادة بدون نظام، من غير مقادير، مثل ما يكون عليه كل ما ليس لله وجود فيه. وفى هذا الهاء المتخبط أدخل الله نظاماً بواسطة المثل والأعداد، واضعاً العقل فى النفس والنفس فى الجسد مما أدى إلى كل يتسم بالكمال والحسن. وخلق النظام الفوضى

(أنظر طيماوس ٣٠ ١ - ب) .

ومهما يكن من استعمال التصوير الميثولوجي للتخلف فالذى يبرز بوضوح في فلسفة أفلاطون هو التضاد بين الحتمية والنظام ، بين المادة والعقل أو هذه الثنائية التي تقسم الوجود إلى عالمين متضادين متنازعين .

وقد أحب آباء الكنيسة أن يقاربوا بين الأرض المدومة الصورة والعارية التي يتكلم عنها الكتاب المقدس ، و « الحاضنة » التي يذكرها أفلاطون في طيماوس . غير أن سفر التكوين يذكر أن للعالم مبدأ ، وهذا شيء لا يقول به أفلاطون ، إذ صانعه يدبر ولكنه لا يخلق .

وقد راق بعض الآباء هذا التفكير ، فيقول القديس يوستينوس أن أفلاطون عندما يذكر أن الله نظم المادة المدومة الصورة ، وصنع العالم ، إنما يردد كلام موسى النبي في مستهل سفر التكوين . ويذهب إلى نفس الرأي كليمان الاسكندري فيقول : « عندما يتكلم أفلاطون ، في طيماوس ، عن صانع هذا العالم وأبيه لا يقرر أن العالم ابتداء فحسب ، بل إنه يصدر من الله كإبن له : الله أباه بمعنى أنه أتى من الله وجده وصنع من لا شيء »^(١) ولكن لم يفت بعض المفكرين أن يذكروا أن الله كما يصفه أفلاطون ، ليس بخالق . بل مجرد منظم . وقد ذهب بعض الهرطقة ، وهو مارسيون Marcion إلى أن الصانع ، في مذهب أفلاطون ، أدنى شأنًا من الله نفسه ومضاد له .

وقد كان لهذه الآراء أثر في تطرف بعضهم فجعلوا للخلق وسطاء بين الله والعالم الأمر الذي وضع أفلاطون في موقع المتهم فلقبوه بأبي الهرطقة .

هـ - النفس

يسود التفكير الأفلاطوني ، أن الذهن الانساني ، بواسطة ملكاته العليا ، يتصل بالله . ويصف أفلاطون بصورة خلايه رغبة الانسان في الوصول الى عالم أعلى . وقد لفت نظر اللاهوتيين الأولين نص مثل الذي ورد في طيمائوس ، الذي يقول ، عندما يصف النفس العاقلة : إن الله وهبها لكل منا كجني إلهي ، (طيمائوس ١٩٠) . وأنها ترفعا فوق العالم بموجب صلتها بالسماء . لأننا لسنا نباتاً أرضياً بل سماوياً .

وقد قبل كليمان المبدأ الأفلاطوني القائل بأن الشئيه يطلب الشئيه . فإذا طلب من الانسان أن يعرف الله فهذا لأنه نبات سماوي (١) . ويقول غريغوريوس النازيانزي : « لما كانت النفس فيضاً الهياً أتانا من العلي (إني اعتقد ما يقوله الحكماء في هذا الصدد) فللنفس بأجمعها ، أو على الأقل للقسم المسيطر عليه ورائدها العقل ، فعل واحد هو طبيعي لها : الصعود والاتصال بالله » (٢) .

وبالرغم من أن في هذه الآراء نزعة إلى الخلط بين المستوى الانساني والمستوى الفائق للطبيعة ، لم يتأثر الآباء الأولون إلا بنزعتها الدينية ، وبوعدها بالخلود وبالمعونة التي تمد بها الانسان في نضاله ضد الشهوات وبحشه عن الله . فالنفس على الرغم من اتصالها بجزئها العلوي إلا أنها مع ذلك تحي الجسد ، كما أن نفس العالم هي مصدر كل حركة في العالم .

ويقسم أفلاطون النفس إلى عقل خالد (nous, logos logistikos) وهورائد النفس (فيدروس ٢٤٧ ج) وإلى جزئين آخرين ، غير خالدين ، وأقرب إلى

(١) Protreptikus, X, Patr. Gr. t 8 col. 216 A

(٢) Carm. theol. sect. I: poema moralia X, Patr. Gr. t. 37

حال الأشياء المادية وهما الغضب والشهوة . وقبل أن تحي الجسد ، كانت الروح متصلة بالمثل المعقولة وهذا هو مصدر نزعتها نحو العلم . والحصول على العلم هو « التذكر » . وهذا يتطلب الوجود السابق . وقد قبل هذه الآراء الذي تتميز بها الأفلاطونية عدة فرق غنوصية وقد مزجها أوريجينوس وتلاميذه بمذهب الخلق . وقد تلقاها نيمزيوس (Némésius) ، وديديم (Didyme) ، وايفاجر (Evagre) ، وپرودانس (Prudence) ، وقد زاد على ذلك بريسيليانوس (Priscillien) أن العقول ليست مخلوقة بل تفيض من الوجود الإلهي . وقد أبدى لها اهتماما أوغسطين وبروتيموس (Jérôme) في أول حياته الفكرية ، على الأقل فيما يتصل بروح آدم . وقد ابتداء أغسطين بقبول نظرية « التذكر » ، ثم رفضها .

وقد تقبل أوريجينوس قسمة النفس ثلاثة أقسام وبني عليها تأويله للكتاب المقدس : كما أن الانسان مكون من جسد ونفس وروح يجب أن يميز في كلام الله النص الحرفي والنفس والروح . ولذا يستطيع كل امرئ « أن يجد قوته فيها حسب درجة كماله » (١) . وبالرغم ان أوريجينوس يدعى أنه أخذ هذا التقسيم من القديس بولس ، تدل أراؤه في النوس (Nous) والبسيكي (Psuké) على أنه تعرض لتأثيرات أخرى .

وقد يميل غريغوريوس النازي وغريغوريوس النيسوي الى نفس التقسيم للنفس ، ولكن نبذها الأخير صراحة لأنها تؤدي إلى الهرطقة . وفعلا لأن هذه النظرية تضعف من وحدة المركب الانساني ، ذهب بعض مفكرى المسيحية الى أن الطبيعة الالهية تستطيع أن تحمل محل العقل عند المسيح ، بدون أن نخل بوحدة . وهذه كانت هرطقة الأبولينارسم (Apollinarisme)

وقد أخذ على الأوريجينية أيضا نتيجة أخرى . لما كانت النفس متصلة بالجسد اتصالا غير جوهري ، يستطيع العنصر الأساسي منها أن يتركها إما للصعود إلى حالته الأولى (مما يجعل رؤية الله ممكنة) أو للانزول في أجساد الحيوانات .

٦ - المصير الانساني

إن القرابة التي تربط النفس بالحمائق الموقولة تحتم خلود النفس . فلم يشك بهذه البتة ، آباء الكنيسة ظنا منهم أنها عقيمة أفلاطون . وهي في نظرهم عقيدة توجه مرقننا من الحياة ومن الموت . ويتخذ الفيلسوف الحق الإلهي وما يسلم من الظن مسرحاً وغذاء ، إذ أنه متأكد أن نفسه بعد حياتها الحاضرة ستذهب نحو ما يقاربها ويناسبها فتخلص من الشقاء الانساني (فيدون ٨٤ أ - ب) ولذا لا تخاف من الموت بل تنظر إليه بطمأنينة ويكون شغلها الشاغل أن تعد نفسها بالتخلي من الدنيويات .

إن الهروب من العالم يمثل الحكيم بالله ، وهذا التمثيل يتحقق بكون الانسان يصبح عادلا و قدسيا ، (تيتياثوس ١٧٦ ب) هذا هو السلوك الذي يجعل الانسان محبوبا في نظره ولا يستطيع الانسان أبداً أن يتخلص من هذا السنة ، حتى ولو كنت صغيراً لدرجة أنك تنفذ إلى أعماق الأرض ، أو كنت كبيراً لدرجة أنك تصعد إلى السماء (نواميس ، ١٠ ، ١٩٠٥) وقد أشار يوزيبوس إلى أن هذا التصريح قريب من المزمور ١٣٨ .

يجب إذا ، وبقدر المستطاع ، أن يتحد الانسان ، بواسطة العدل ، بما هو غير مرتى ، إلهي . خالد وحكيم (أنظر فيدون ١٨١) . هذه هي سنة التطور الاخلاقي وسبيل السعادة ، وتتجه إليه النفس المتعطشة للعلم والعدل والطهارة لأنها لا تستطيع أن تبقى أسيرة للآراء المضطربة والتعدد بل حشها شوقها إلى

الصعود فلا تقف إلا حيثما تتصل بالطبيعة التي لا تتغير بواسطة جزئها القريب منها . فهي تقترب من هذه الطبيعة الخالدة وتمتزج بها : فتؤكد العقل والحقيقة ، فتعيش حقاً وتجد هناك غذاءها الحقيقي . عندئذ تهدأ الأهواء ، لا قبل (أنظر الجمهورية ، ٦ ، ٤٩٠ ب ، المأدبة ٢١١ د - ٢١٢ ج) . وعندئذ تتلاشى الضلالات والرعب ويزول الحب الوحشي وتمضى النفس وقتها بصحبة الآلهة (فيدون ١٨١) .

أما النفس التي عاشت في الرذيلة فستجد مصيراً يقابل حالتها (النواميس ، ١٠ ، ٩٠٤ د - هـ) ، لأنها التذت بالجسد ، فسبقني مدنسة به حتى عندما تصل إلى الجحيم ولذا لا مناص لها من أن ترتمي في أدران الجسد (فيدون ٨١ هـ) حتى في جسد حيوان (فيدروس ١٣٤٩ ب) .

ولا شك أن عدداً من هذه الآراء وجدت طريقها إلى قلوب المسيحيين : الانفصال من الحسيات والاستعداد للموت والخوف من العقاب الذي سينزل بالأشرار بعد الموت ، والمجهود نحو العدل والقداسة الذي يمثل الإنسان بالله ، والرغبة في حياة أطر تجد فيها النفس الطمأنينة بمشاهدته الحقيقية ، وشوقها إلى المعرفة وإلى تروية الظمأ الذي يلقها في الحياة الدنيا . وقد نجد لدى آباء الكنيسة المعجم الأفلاطوني للتطهير والانصال بالله وتحليلها فقد فسروا هذه النصوص وأضافوا إليها بل أدخلوا فيها تغيرات أساسية لكي تنسجم بالتعاليم المسيحية .

تقل الأفلاطونية إلى القرون الوسطى المسيحية

لقد كان مذهب أفلاطون مشحوناً بالآراء الغامضة غير المحددة مما جعل تفسيرها وتعليلها متعدد الجوانب . فأدى ذلك إلى تشعب عند تلاميذه ، كل

فهم يتجه حسب نزعته الشخصية ولعل أرسطو هو الذي كان أكثر تمسكا بترائه الروحي ^(١) . إن تطور المذهب الأفلاطوني لا يخلو من النموض ومن الصعب أن نتناول بحثه في إطار هذه المقدمة . فإننا سنكتفى بالإشارة إلى كبار ممثليه في فترة انتقاله إلى القرون الوسطى . وهناك أشخاص كان لهم أثر كبير في بحث الآراء الأفلاطونية لدى اللاهوتيين الغربيين وهم : فيلون الإسكندري وأفلوطين وديونيسيوس الإسكندري . أما أوغسطين فنستطيع أن نعتبره من رجال القرون الوسطى ، وهو في مدخل هذه القرون كالمثارة التي تنير الطريق وتوجه العقول .

أما فيلون فهو ينتمى إلى جالية يهود الاسكندرية الذين لعبوا دوراً مهماً في تقريب الآراء الأفلاطونية إلى تعليم الوحي كما ورد في الكتاب المقدس . وكان يعتقد فيلون أن ما ورد بوضوح في الكتاب المقدس يوجد بصورة غامضة عند الفلاسفة فأدخل في تأويل النص المقدس مذهباً يضيف إلى الأفلاطونية عناصر من الرواقية والفيثاغورية . وقد ذهب بعض النقاد المعاصرين إلى أنه غير خاصة الكتاب المقدس فبدل بالتعليم الموصى به الدروس الفلسفية ^(٢) .

ولعل مذهب في الله هو الذي كان له صدى أكبر في المسيحية إذ كان يذهب إلى أن الله الواحد مستعل على كل كائن وكل فكر ، ولا يدركه أحد . وبما هو مستعل لا يتصل بالبشر وبالعالم . فلا بد من وسائط لتحقيق هذا الاتصال .

(١) M - J. Lagrange, Les doctrines religieuses successives de l'Académie fondée par Platon, dans Revue Biblique, 1929, pp. 320-334

(٢) M.-J. Lagrange, Le judaïsme avant Jésus-Christ, Paris, 1931, p. 554

وأول هذه القوى الوسيطة هو « اللوغس » ، آلة الله في الخلق ومحل المثل : هو مثال الأشياء وقوة قارة تربط وتحيي (وهذه خاصة رواقية) .

ومن جهة أخرى لا تستطيع النفس بمفردها أن ترى الله فأعطاها الله ما يمكنها من الاتصال به . هذه البذرة الالهية المفروسة في النفوس هي « النوس » (nous) أى العقل ، مرشد النفوس في طريقها إلى الله . وذهب فيلون مذهب أفلاطون في ضرورة التخلص من الجسد ومن الحسيات لكي يستطيع العقل أن يقترب من الله . وهذه هي مهمة الحكيم الذي يرتفع بالمعرفة السامية إلى العلى فيكون كما إذا تفتحت عيناه وتيقظ من سبات عميق فرأى النور . فتتحقق عنده عندئذ السعادة القصوى . ومع ذلك يقر فيلون بأن العقل الانساني لا يستطيع أن يدرك الله .

وفي أثناء القرن الثاني ، انتشرت أيضا نزعة تركيبيية حاولت أن تنظر إلى أفلاطون قبل كل شيء . كالفيلسوف الذي يثبت وجود الله وخلود النفس ومرشد النفس إلى الحياة الحقيقية وإلى الحكمة وقد مثل هذه الأفلاطونية رجال مثل فلوطرخوس (Plutarque) وغايوس (Caius) وألبينوس (Albinus) وأبوليه (Apulée) ومكسيموس الصوري (Maxime de Tyr) ونومينيوس (Numenius) وقد تميزت هذه الأفلاطونية الوسطى بإلحاحها على الفصل بين الله والعالم وتعدد الوسائط ، مكونة في أرواح مرتبة في صورة سلم ينحضع البعض للآخر ويملا الفجوة التي تفصل الله عن العالم .

أما الفيلسوف الأفلاطوني الذي كان له أكبر سهم في توجيه التيارات التصوفية المتأثرة بالفلسفة اليونانية فهو بلا شك أفلوطين فقد جمعت « تاسوعات » (Ennéades) صلات الواحد بالكثرة ، وانتشر مذهبه عند المسيحيين خاصة

بواسطة بعض المبادئ الموجودة عنده وعند تلميذه بروقلس .

والنقاط الأساسية التي كان لها أثر في تفكير بعض اللاهوتيين المسيحيين هي الآتية :

١ - أولوية الواحد

يعتقد أفلوطين بالعقل الذي يضمن العلم الحقيقي وهو محل المثل ، ووحدة العقول ، وأجل الكائنات . وهو شمس العالم العتلي^(١) . ولكن العقل لا يكفي نفسه وليس هو آخر علة للأشياء بل توجد ، فوق الفكر ، كبدأ أول ، الوحدة المحضة^(٢) . وهي أيضا فوق الوجود^(٣) . ولكن لم يقبل البتة اللاهوتيون المسيحيون أن الله فوق العقل وفوق الوجود ، بل قبلوا المبدأ الفائل بأن كل تعدد يأتي من الوحدة ولاحق لها . وقد نقل هذا المبدأ من بروقلس^(٤) . الى ديونيسيوس ومنه الى السيכולائية . وقد استعمله توما الأكويني كبرهان لثبوت وجود الله الأحد ، خالق كل شيء^(٥) وذهب القديس يونا فتورا الى نفس الرأي .

وهناك نتيجة أخرى لهذا المبدأ هي أنه كلما اقترب كائن من الوحدة ، كلما كان كاملا ، وكلما اتسع فعله^(٦) . وعندما يذكر توما الأكويني هذا المبدأ ، يشير إلى كتاب « الخير المحض » (Liber de Causis) .

Ennéades, V III, 17 (١)

Ennéades, III, VIII, 8 et 9 (٢)

Ennéades, VI, II, 1 (٣)

Inst. theol., c. V (٤)

I Sent. dist. II, q. 1, art. 1; Sum, th. Ia, q. 44, a. 1 (٥)

de Pot., q. 7, art. 8 (٦)

(٢) طبيعة الواحد المبدأ الأعلى

إن المبدأ الأول ليس قابلاً للإدراك إذ هو متعال . وليس معنى هذا أنه غير المحدد والمجرد المحض . فإذا قيل أنه فوق العقل فهذا لأن العقل يتطلب عاقلاً ومعقولاً ؛ وإذا قيل أنه فوق الوجود ، فهذا لنفس العلة ، ولأن الوجود ليس بواحد ^(١) . ولكن إذا احترزنا من هذه الشوائب يمكننا أن نقول مع أفلوطين ، في طريقة ما ، أن الله عقل ووجود وفعل واقتنوم ^(٢) .

(oion nous, oion ousia, oion energeia, oion upostasis)

وأنا لنجد في التأسوعات بعض التعبيرات العميقة المقتضية المليئة بالمعاني والتي سنجد صداها عند بعض اللاهوتيين المسيحيين الله هو هوية محضة . هو نفسه الذي ليس الآخر بأي شكل ما لأنه بسيط . وعليه فكل تحليل لذاته فاشل . فلا نستطيع أن نقول عنه إلا أنه نفسه ، وراء الوجود ، فلا يقبل التغير ، هو مستقر واسمه استقرار ، ^(٣) . وليس معنى هذا الاستقرار استقرار الموت بل بالعكس هو نشاط محض ولكن خارج التغير والزمان . هو بفعل نفسه (estin outos o poion eauton) ^(٤) ، يحرف نفسه بحسب نستطيع أن نسميه « فوق الفكر » (upernoésis) وهذا يدخل في الله نوعاً من الوعي .

إن الواحد نور بنفسه ولنفسه . إنه الوحدة الشفافة التي تملك نفسها ^(٥) هو متجه نحو نفسه كأنه يدخل في قرار نفسه . وليس هذا الاتجاه الذي يجد في نفسه غايته إلا حباً وبهجة . فالله محبة وهذا ما سيقوله أيضاً ديونيسيوس .

Ennéades, VI, II, 1

(١)

Ennéades, VI, VIII, 7 et 16

(٢)

Ennéades, VI, VIII, 16

(٣)

Ennéades, VI, VIII, 15

(٤)

Ennéades, V, V, 7; VI, VII, 36

(٥)

إن هذه الحياة العميقة لله لا تزال غامضة كل الغموض لعقلنا المحدود ، لا تنال تصور البساطة إلا على شكل افتقار . ولكن لابد لنا أن نقول : إذا كان الواحد كمال الوجود ، والحياة بقدر الاستقرار الداخلي (immanence) للأفعال فإن الحياة الإلهية هي الكمال نفسه .

وقد تأثر اللاهوت المسيحي بهذه الأفلاطونية الممزوجة بالفيثاغورية فسمى الله الواحد أو الموناد (monade) . هذا ما ذهب إليه أوريجانيوس وغريغوريوس النسازيانزي وأوغسطين وديونيسيوس . كما أن آباء الكنيسة الاسكندريين والكبادوسيين وأوغسطين نظروا إلى بعض الصفات الإلهية مثل اللانهاية والقدم والعظمة من وجهة الوحدة .

(٣) صور التعدد من الواحد

لقد ذهب بعض مؤرخي الفلسفة مثل كوزان (cousin) وفاشيرو (Vacherot) وسيمون (Simon) إلى أن نظرية الخلق عند أفلوطين تؤدي إلى الأحادية (Panthéisme) وقد سماه زيلز (Ziller) بأحادية ديناميكية (Panthéisme dynamique) غير أن بعض المؤرخين المعاصرين مثل أرنو (Arnou) يلاحظون أن هناك نصوصاً أفلاطونية تؤكد بوضوح أن المبدأ الأول كامل ويكتفى بنفسه . وأنه يبقى كما هو عندما يخلق ، وأنه مخالف لكل الكائنات بالرغم من أنه لا يفارقهم إلا ببساطة . وإن العالم شعاع من كماله ولكن من غير أن يغيره البتة .

(٤) درجات الكائنات

تكون الكثرة بأجمعها ، في مذهب أفلوطين ، كلا مرتبط الأجزاء متناسقا ، يربطها نوع من القرابة . فهناك درجات من الوجود والكمال تنحدر من المبدأ

الأول بسلسلة من الوسائط المنسجمة مثل النور الذي يبتعد من مصدره .

لقد تقبل اللاهوتيون المسيحيون هذه الفكرة بقدر ما تنسجم مع الكتاب المقدس وهي محور المذهب الأوغسطيني . فبنوا عليها برهاناً لا ثبات وجود الله وكثيراً ما اعتبروها في شكلها الأفلاطوني المحدث كنور يضعف كلما ابتعد من مصدره .

وقد أكد أيضاً العهد الوسيط تقابل الواحد والوجود فقد اعتمدوا المبدأ القائل : كل ما هو موجود هو كذلك لأنه واحد ، وأخذوه من بويس (Boèce) ويوجد عند ديونيسيوس وسكوت اريجنا (Scot Erigena) في شكل خطر لأنه يميل إلى أحادية الوجود . وهو يقول : لأن كل الأشياء واحد فهي موجودة (*essendo unum omnia sunt existentia*) (١) . وقد بالغت في استعماله مدرسة شارتر (Chartres) .

وعندما يضعف الوجود ويتكثر يصبح مركباً . ولذا وضع في العالم العقلي مادة وهي شرط للكثرة بدون أن تكون عقبة للبساطة النسبية وللشئ أو للأرواح التي تكون العالم العقلي الأفلاطوني المحدث . ومنذ ابن جبرول (Avicbron) - الذي كان العصر الوسيط يعتبره خطأ صاحب فكرة المادة الروحية - تمسكوا بهذا المذهب وطبقوه على الملائكة ، واعتبروها مركبة من مادة وصورة .

هـ (تعدد النفوس ومهمة المادة .

إن النفس الكلية واسطة بين العالم الحسي الذي توجده والعالم العقلي . توجد كلها في كل شيء وكلها في كل جزء . ولكن لها ميل للجسم الذي هو قابل طبيعياً

للاتقسام . وهى من هذه الناحية ، تخضع للاتقسام (١) .

والنفس الكلية هى فى نفسها كثرة لأنها تحوى جميع النفوس الخاصة الصادرة منها والى لا تتفرق منها قط . ولذا يوجد بين النفوس وحدة تشابه وحدة العالم العقلى ، علم واحد يشترك فيه عدة علماء .

وإذا حق أن كل واحد منا إنسان واحد ، من حيث هو يعمل ، فإنه حق أيضاً أننا كثيرون ، لأنه على ما يذهب إليه أفلوطين ، قد انضاف الى الانسان الواحد الذى كناه فى العالم العقلى ، إنسان آخر بل يصير الانسان بنحو ما ، ثلاثة حسب الثلاثة أجزاء للنفس : الانسان الحسى ، وهو أدناهم ، والانسان المعقول ، ويدينها الانسان الناطق وليس هؤلاء الثلاثة منفصلين لانهم متعلقون بعضهم ببعض ، ولكنهم لا يكونون جوهرأ واحدا . وصلة الواحد بالآخر صلة العلة بالمعلول لا صلة الصورة بالمادة وقد وجد الفلاسفة واللاهوتيون المسيحيون ذرو النزعة الأفلاطونية ، صعوبة لتأمين وحدة المركب الانسانى .

والمادة التى تتحد بالنفس هى فى آخر درجة من الترتيب وهى كثرة بلا وحدة ، لا صورة لها البتة ولا وجود ولكنها ليست عدماً مطلقاً . ولما كانت فى أقصى الابتعاد من المبدأ الأول أى الخير المحض ، اعتبرها أفلوطين كبدا الشر ، لا مناص منها وعلى الإنسان أن يتخلص منها على قدر المستطاع بالعمل المضنى والتطهير .

ولم يلبث هذا الموقف المتطرف من المادة أن يسبب بعض الانحراف فى العقيدة المسيحية عند من اتخذه بدون حذر . فإذا كان من الضرورى التخلص من المادة ، وهى مصدر الخطيئة ، فأى معنى إذا للبعث الجسمانى ؟ ونرى بعض

الآباء يلحون أكثر مما هو ضرورى على ارهاق الجسم فيرون في نحول الأجسام علامة قداسة الروح وفي جسم سليم علامة لحالة روحية سيئة كما أن بعض المذاهب الصوفية بالغت في ضرورة إقصاء التصورات الحسية في الاستعداد للاتحاد بالله .

لقد توفي أفلوطين سنة ٢٦٩ . فاحتفظ تلميذه فورفوريوس بأمانة بمذهب أستاذه بل كان له شارحا بارعا ، موضحاً ما هو غامض عنده . وقد كان لمقدمته لمقولات أرسطو المسماه ايساغوجى أثر كبير في كافة القرون الوسطى

وفي المرحلة الثانية للأفلاطونية وهى السورية ، أخذ بامبليوخوس (Jamblique) المتوفى سنة ٢٣٠ . يعدد أدوار الوسائط الفائضة من الأول ووضعهما كالثلاث مرتبة . وقد ازدادت فيها النزعة التركيبية وأصبحت الوثنية جزءاً لا يتجزأ من الهلينية .

وفي آخر القرن الرابع أصبح خلفاء أفلاطون أنفسهم أفلاطونيين محدثين . وعندئذ تبدأ المرحلة الثالثة للأفلاطونية ، الآتينية وقد أنهى حياتها قرار جوستونيان سنة ٥٢٩ وأشهر ممثل لهذه المدرسة هو بروقلس (المتوفى سنة ٤٨٥) كان بروقلس متمسكا متمسكا شديداً بشعائر الدين اليونانى القديم وكان يعتبر الفيلسوف ككاهن العالم . وأهم مؤلفاته كتاب « مبادئ اللاهوت » . ولهذا الكتاب أهمية عظمى في تطعيم الفكر الدينى المسيحى بالآراء الأفلاطونية المحدثه . وهذا لأن كتاب بروقلس كان من مصادر ديونيسوس الأيروباجى من ناحية ، ومن جهة أخرى لكتاب الخير المحض (De Causis) الذى انتقل إلى العالم اللاتينى بواسطة الترجمة من الأصل العربى .

أما بروقلس فقد بنى تفسيره للأفلاطونية على المذهب الثلاثي المستوحى من الفيثاغوريين ومن أفلوطين . ويتلخص بالمبادئ الأربع الآتية :

أولاً (كل صدور يتحقق بثلاث مراحل . في المرحلة الأولى يوجد المعلول بالعلة ، وفي المرحلة الثانية يخرج المعلول عن علته ويتميز عنها ، وفي المرحلة الثالثة يعود المعلول إلى مصدره . ومن الجدير بالذكر أن هذا المبدأ بالذات هو الذي أخذته توما الأكويني كمحور تخطيط كتابه الضخم « الخلاصة اللاهوتية » (Summa theologia) فقسمها إلى ثلاثة أقسام :

الأول : الله مصدر الخلق . الثاني : خروج العالم بالخلق من الله

ثالثاً : عودة العالم والإنسان إلى الله بواسطة المسيح .

٢ (المبدأ الثاني : لا صدور بلا وسيط . فالخلق يكون بدرجات وبواسطة عقول . ولما نعرف كيف استخدم هذا المبدأ الفارابي وابن سينا ولكن لم يقبله اللاهوتيون المسيحيون .

٣ (المبدأ الثالث : في مراحل الصدور . آخر مرتبة متصلة ببداية المرتبة اللاحقة .

٤ (المبدأ الرابع : في كل الكائنات ما عدا الأول الذي هو في غاية البساطة توجد ثلاثة عناصر . المتناهي ، اللامتناهي — أي اللامحدود والمزيج الناتج من اتحادهما .

وقد تأثر ديونيسيوس بهذه المبادئ ، بعد تنقيحها ، ليوفق بينها وبين المذهب المسيحي ، مطبقاً إياها في كتابه « المراتب السماوية » (La Hiérarchie céleste) الخاص بالملائكة ، فجمع أسماء طوائف الملائكة الواردة في الكتب المقدسة

ورتبها ثلاث مراتب في كل مرتبة ثلاث طغيات بعضها فوق بعض حسب كمالها
ومكانها من الله .

أما نقل أفلاطون إلى الفلسفة المدرسية فكانت بعدة طرق :

١ - أولاً لم تكن كتب أفلاطون معروفة بنفسها إلا النادر منها . فقد عرف
العصر الوسيط المتقدم جزءاً من طيماوس في ترجمة سيشرون وكلسيدريوس ؟
وفي وجه العموم لم يكن مفهوماً وفسر تفسيرات غير جدية (١) .

وفي القرن الثاني عشر ترجم هنري أريستيب (Henri Aristippe) في صقلية
فيدرون ومينون ولم يعرف من هذين الكتابين إلا مقتطفات . ولم يترجم
حوار المائدة .

٢ - عرف أفلاطون بواسطة مفسرين لبعض كتبه . وأهمهم أبولي دي ماذور
(Apulée de Madaure) ويعرف له كتاب عن آراء أفلاطون
(De dogmate Platonis) وكالسيديريوس الذي فسر طيماوس - وهو مؤلف
من القرن الرابع أو الخامس - وقد عرفه العصر الوسيط مصحوباً بمقتطفات من
حوارات أخرى لأفلاطون « وتفسير حلم سيبليون » (Commentaire sur
le songe de Scipion) للمؤلف ماكروب (Macrobe) وهو كان يعتبر أفلوطين
مسارياً لأفلاطون ، وقد أخذ منه فلاسفة العصر الوسيط بخاصة مدرسة شارتر
(L'Ecole de Chartres) آراءه الفلسفية .

٣ - وفي القسم الثاني للقرن الثاني عشر الذي ترجم فيه كتب أرسطو غير كتاب
المنطق (الذي كان معروفاً من قبل) ترجم أيضاً فيه بعض الكتب الأفلاطونية
المجددة . فحوالي سنة ١١٥١ ، ترجم بوجونديودي بيز (Burgundio de Pise)

الجزء الثالث من « منبع المعرفة »، ليوحنا الدمشقي وكتابه « في الايمان القويم »،
(De fide orthodoxa) وقد استعمل فيهما المؤلف مبادئ أرسطو وأفلاطون
ونفس المترجم نقل أيضاً كتاباً لنيميزيوس (Némésius) مطران حمص المستلمة
أيضاً من الآراء الأفلاطونية بجانب المذهب الأرسطي.

وحوالي سنة ١١٨٠ ترجم جيراردي كريمون (Gérard de Crémone)
في طابطة (توليدو) « كتاب الخير المحض » (Liber Aristotelis de
e. positione bonitatis pnae) وقد عزي إلى أرسطو خطأ إذ هو مقتطفات من
كتاب عناصر اللاهوت Stoicis theologicis لبروقلس . وقد ذكره أو
فسره روبر جروسيتيت (Robert Grossetete) وجيوم دوفيرني (Guillaume
d'Auvergne) وألكسندر دي هاليس (Alexandre de Halés) والقديس
بونافانتورا (Bonaventura) والبير الكبير (Albert le grand) وتوما
الأكويني (Thomas d'Aquin) الذي اكتشف مصدره الأفلاطوني (١).

وفي نفس الوقت ذكر توما الأكويني (٢) أنه رأى النص اليوناني
لائولوجيا أرسطو () وكانت تعرف ترجمتها اللاتينية تحت عنوان
(De Secretiore Aegyptiorum Philosophia) وهي كما هو معروف الآن
ترجمة معدلة لكي توافق الروح الديني المسيحي لثلاثة فصول من تاسوعات

Comment de Causis, lect. IV (١)

De unitate intellectus adversus Averroistas, éd. (٢)

Mandonnet, p. 45

أفلوطين (١) .

وهناك مؤلفات أفلاطونية محدثة منجولة عزيت لأرسطو ترجمت من

العربية وهي :

(١) كتاب التفاحة (Aristoteles de pomo)

(٢) كتاب سر الاسرار وكتاب منحول نسب إلى أرسطو .

(Politique d'Aristote à Alexandre)

(٣) كتاب الأربع والعشرين معلما (Livre des XXIV maîtres, Liber

de propositionibus sive de regulis theologiae qui dicitur Termegisti

Philosophi) وقد وردت فيه جمل ردها العصر الوسيط، واكهرت (Eckhart)

ونيكولا دي كوز (Nicolas de Cuse) وتوما برادواردين

(Thomas Bradwardine)

وفي سنة ١٢٦٨ نقل إلى اللاتينية جيرم دي موريك (Guillaume de Moerbeke)

كتاب بروقلس المذكور آنفاً .

٤ — وقد دخلت أيضاً الأفلاطونية في الغرب المسيحي بواسطة فلاسفة

العرب واليهود . فقد أشرنا فيما سبق إلى أن بعض المصادر اليونانية القديمة قد

وصلت إلى اللاتين بواسطة ترجمتها العربية التي نقلت إلى اللاتينية مثل كتاب

(١) Paul Kraus, Plotin chez les Arabes, in Bull de l'Inst.

d'Egypte t. 23 (1941), pp. 263-295

G. C. Anawati, Prolégomènes à une nouvelle édition du De
Causis arabe in Mélanges Massignon, Inst. franç. de Damas, 1956.
pp. 73-110

أنظر أيضاً : عبد الرحمن بدوي ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة ١٩٥٥ .

وأفلوطين عند العرب ، القاهرة ١٩٥٥

الخبر المحض وكتاب أوثولوجيا . ولكن كان فلاسفة العرب ، مثل الفارابي ، وابن سينا ، همزة وصل لتوصيل الآراء الأفلاطونية إلى العالم المسيحي وهذا بثوب شرقي ديني جعل هذه الآراء أقرب إلى الجو الديني السائد في القرون الوسطى . وقد كان بخاصة لكتاب النفس لابن سينا والهيئات الشفاء أثر محسوس في بعض التيارات الأوغسطينية (١) .

وفي هذا الصدد بحث الأستاذ دنيومي (Denomy) (٢) ، من ثوروتو ، في موضوع الحب العذري (L'amour courtois) في القرون الوسطى المسيحية واحتمال التأثير به من قبل فلاسفة العرب وبخاصة رسالة د في ماهية العشق ، لابن سينا وهي رسالة تعرض في سبعة فصول لموضوع العشق في معناه العام : فبعد تحليل معنى العشق د في كل واحد من الهويات ، وفي الجواهر البسيطة والحيوانات يذكر ابن سينا في الفصل الخامس عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان ، . وفي الفصل السادس د عشق النفوس الإلهية ، غير أنه لم يعثر حتى الآن على نص لاتيني لهذه الرسالة يشير إلى أنها كانت معروفة في القرون الوسطى .

وكان كتاب د ينبوع الحياة ، (Fons vitae) لابن جبرول الذي كان يعرف باسم Avicbron في العصر الوسيط اللاتيني دور ذو شأن في إدخال التيار الأفلاطوني في بعض الأوساط الأوغسطينية .

(١) أنظر ج . ش . قنواي ، أثر ابن سينا في الفلسفة الغربية ومقامه في تاريخ الفلسفة

العام ، في دائرة المعارف اللبنانية ، ج ٣ ص . ٢٣٣ - ٢٣٨ ، بيروت ١٩٦٠

(٢) A.J. Denomy, Fin'Amors: the Pure Love of the Troubadours, its amorality and possible source in Mediaeval Studies (Toronto) vol. VII (1945), pp. 139-207

هـ - أما أساتذة الأفلاطونية الحقيقيون في العصر الوسيط فقد كانوا بلا شك آباء الكنيسة القدماء الذين كانوا قد استقوا أنفسهم من المناهل الأفلاطونية التي أشرنا إليها سابقاً . فكان أوريجينوس معروفاً بواسطة ترجمة روفان (Rufin) كما كانت تذكر بعض نصوص من كليمان الإسكندري . ولكن أكثر الآباء تأثيراً من هذه الناحية هم بلا جدال أوغسطين وديونيسيوس الأيروباجي . وبواسطة هذين المؤلفين ساد في العصر الوسيط ، حتى ظهور توما الأكويني ، تيار «الأوغسطينية» الذي كان متأثراً إلى حد كبير بالأفلاطونية .

أما توما الأكويني ، فبالرغم من أنه اختار أرسطو بالأخص كأساس لفلسفته إلا أنه لم يحمل الأفلاطونية ووجهة نظرها ، واستقامها على الأكثر من أوغسطين وديونيسيوس . وأحسن من وضع صلات التوماوية بمذهب أوغسطين هو بلا جدال الأستاذ جيلسون (Etienne Gilson) فإننا نحيل القراء إلى دراساته القيمة .

٦ - وقد عرفت الدراسات الأفلاطونية ازدهاراً جديداً بعد سقوط القسطنطينية في يد الأتراك فنزح العلماء اليونانيون إلى إيطاليا وبدأ الغرب يوجب بأفلاطون نفسه بعد أن كان يخلط بينه وبين تلاميذه . وقد ذهب البيزانطي « جيمست فليتون » (Gémiste Pléthon) المتوفى سنة ١٤٥٠ إلى أن الأفلاطونية الحديثة « هي الدين الحقيقي الوحيد لأنها أدمجت في مذهب واحد جميع ما جاء في الأديان الأخرى » ... وكان « بساريون » (Bessarion) المتوفى سنة ١٤٧٢ أكثر اتزاناً في حبه لأفلاطون . فهو يعتبره أكثر الفلاسفة الوثنيين تقرباً للوحى ولكن يعترف بأنه أخطأ في مسائل خطيرة وأنه لا يستطيع أن يقوم محل الإنجيل . وهذا الاتزان مهد الطريق لازدهار الدراسات الأفلاطونية في عصر النهضة .

وأهم مثل لهذا الجانب الفلسفى للنهضة هو العالم مارسيل فيسان (Marsile Ficin) المتوفى سنة ١٤٩٩^(١) . ولد فيسان بالقرب من فلورانس سنة ١٤٣٣ . ومنذ صغره شغف بأفلاطون ولم يكن يعرفه حينذاك إلا بواسطة المؤلفين اللاتين . وقد عينه أحد محبي العلوم والفنون ، على رأس أكاديمية فلسفية مكرسة لدراسة أفلاطون ومدته بالمسال وبأسباب الراحة . فأنكب على دراسة اليونانية ، ولما تمكن منها ، ترجم جميع مؤلفات أفلاطون كما أنه نقل أيضاً إلى اللاتينية تاسوعات أفلوطين ومؤلفات الأفلاطونيين المحدثين الآخرين وشرح المذهب الأفلاطوني.

وجدير بالذكر أنه شرح شرحاً مطولاً المأدبة ، وسمى هذا الشرح فى الحب (De Amore) كما أنه لخص جميع محاورات أفلاطون وألف عدة كتب أخرى خاصة به . وظهرت الترجمة اللاتينية عام ١٤٨٣ ، وكان لها وقع عظيم فى الأوساط المثقفة بحيث أنهم اعتبروا يوم ظهور تفسير المأدبة فى فرنسا هو يوم نشأة النهضة فيها . فقد استفاد فيسان ، فى تفسيره المنصب على نزوع الإنسان نحو الله وتأليه بالحب . فقد تناول هذا الموضوع الشعراء والرسميون فى إيطاليا فى القرن السادس عشر . وعلى العموم فقد ضغطت الأكاديمية على الجانب الدينى للأفلاطونية الحديثة . وقد حاولت أن تقاوم التيار المادى الذى كان يمتلكه بومبوناشى (Pompanoce) الأستاذ فى جامعة بادوا (Padowa) ، فكان هو وأنصاره يتلمذون لأرسطو واسكندر الأفروديسى والمفسرين الرشديين وينفون روحية النفس وخلودها . ولذا أصرت المدرسة الأفلاطونية الجديدة على تعاليم أفلاطون الخاصة بالله والخلود والثواب

Ficin (Marsile) in Dict. de théologie cath. t. 5, col. (١)

والعقاب في الآخرة. ولم تردد في الإقرار بأن تعليمه يوافق تماماً التعليم المسيحي ولم تشك قط أن فيلون وأفلوطين وبروقلس قد استقوا في تفسيرهم لأفلاطون من رسائل بولس الرسول ومن ديونيسيوس .

وقد حدثت حركة مماثلة ، ولو أنها أضعف في القرن السابع عشر في إنجلترا، فيما بين ١٦٢٣ و ١٦٨٨ في جامعة كبريدج^(١) وتعرف هذه الحركة بحركة أفلاطوني كبريدج ، (Cambridge Platonists) . وقد أثارها عدة لاهوتيين. مثل هويتسكوت (Benjamin Whichcote) وسميث (Smith) وكادرت (Ralph Cudworth) ومور (Henry Moor) وقد راقهم مذهب الانجذاب عند أفلاطون فلم يفهموه كحماس طاريء فحسب بل كتركز مستمر في الله للطفه وجماله وقد اعتبروه بمثابة الولادة الجديدة التي تخلص الإنسان التي وعدها المسيح لتلاميذه . وكانوا لا يجدون اختلافاً يذكر بين الثالث المسيحي والثالث الأفلاطوني المحدث .

وهذا لأنهم كانوا يعتقدون أن اليونانيين لم يجهلوا الكتاب المقدس . وقد تتلمذ لهم . وقرأ مثلهم المأدبة وفايدروس «الفيلسوف» باركلي (Berkeley) مؤسس الفلسفة اللامادية ومؤلف كتاب «مبادئ المعرفة الإنسانية» الذي طبع بلندن سنة ١٧١٠ . وفي كتابه المسمى «السلسلة» (The Siris) شابته في أسلوبه كتب عصر النهضة في إيطاليا وذكر في كتابه هذا مراجعته وهي بالإضافة إلى مؤلفات رجال النهضة في إيطاليا مجموعة من مؤلفات العصر الاسكندري تشمل أفلاطين وبمبليخوس وبروقلس .

(١) Cambridge Platonists in Hastings, Encycl of religion
'and Ethics 'vol. 3, pp. 167-13; E. Cassirer, The platonic
Renaissance in England, London, 1953

أما فيما يخص مصير الأفلاطونية عند كانط ولينتز وبرجسون فنحيل
القارئ إلى البحث الرائع للدكتور نجيب بلمدى الذى درس الموضوع بعمق
بمناسبة تأثير محاورة فيدون فى الفلسفة المسيحية الغربية . وقد طبع هذا البحث
فى الطبعة الأولى من ترجمة فيدون سنة ١٩٦١ .

القسم الثاني

نظرية الحب في المسيحية من الوجهة التاريخية

الباب الأول

تعليم الكتاب المقدس

١ - تحليلات فيولوجية

لقد وردت في العهد القديم عدة اصطلاحات للتعبير عن « محبة » الله للبشر ومحبة العبد لله. وعندما ترجم العهد القديم - وكانت الترجمة العبرية - إلى اليونانية وهي تعرف بالترجمة السبعينية (Septante) استعمل المترجمون ثلاث كلمات أخذوها من المعجم اليوناني الكلاسيكي وهي :

eros (١) و Philia (٢) و agapè (٣) مع تفضيل استعمال الكلمة الثالثة .

وفي الأدب اليوناني الكلاسيكي كانت تستعمل كلمة agapè بخاصة للدلالة على الحب الارادى المختار ولم يكن استعمالها شائعا . أما كلمة eros فكانت تدل على حب الهوى و Philia على حب الصداقة .

وقد استعار العهد الجديد هذا الاصطلاح الأخير واستعمله كثيرا .

أما الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس وهي تسمى الفولجات (Vulgate) فقد ترجمت كلمة agapè بالكلمتين Caritas و dilectio

وأما في اللغة الفرنسية - واشتقاقها من اليونانية واللاتينية معروف -

فستعمل أيضا عدة اصطلاحات للتعبير عن ظاهرة الحب ومرادفاتها . فهناك كلمة amour وهي تقابل الكلمة اللاتينية amor وهي تعبر عن الحب في أوسع معانيه وتنطبق على الحب الحسى والحب العقلى أو الروحى . وعندما يصحب الحب نوع من الحنان والطهارة يسمى dilection وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية التي تقابل agapé . وكلمة tendresse مشتقة من الكلمة اللاتينية tener بمعنى اللين وهي تعبر عن حب رقيق .

أما كلمة charité وهي تقابل caritas اللاتينية و agapé اليونانية فلها معنيان : الأول وهو المعنى الاصطلاحي في اللاهوت المسيحى وهو مقابل agapé أى حب الله وحب الغير بمعناه الروحى السامى . ومعنى شائع مشتق من الأول هو حب الغير وأيضا الصدقة التي تعطى له . فلا بد من مراعاة هذه الدقائق فى المعنى عندما يعرض لؤلؤات المسيحيين الكلاسيكية .

ب - المحبة فى الانجيل

١ - مجانية الحب الالهى

لقد كانت نزعة شعب اسرائيل فى القرون السابقة للمسيح أن يستأثر لنفسه بالحب الإلهى جاعلا إياه وقفاً عليه وكان يعتقد أن الأجنى لا يستحق هذا الحب . ولم يكن للعشارين والخطاة حظ فى هذا الحب . وكان الفرنسيون يتباهون بالشريعة ودقاتها ويعتقدون أنهم وحدهم يستحقون حب الله .

جاء السيد المسيح وأعلن فى خطبه وتعاليمه وحياته أن محبة الله تتجه نحو الجميع حتى نحو الخطاة الذين يريد هدايتهم فهو يصرح أنه « لم يأت للصالحين بل للخطاة » ، وفى كل عظامه يبدى عطفاً كبيراً نحو الفقراء والخطاة والمساكين .

فقد شفى المرضى ، وأبدي عطفه نحو الجميع بدون تفرقة ، غير مشروط .

القداسة عند من يريد مدّهم بعطفه . كل ما يطلبه منهم هو الايمان بالله والايمان برسالته .

وتوضيحاً لتعليمه ضرب لهم امثالا رائمة عن مدى الحب الإلهي نحو خلقه . فهو بشير إلى الراعى الصالح الذى يترك خرافه الموجودة فى امان ليطوف فى طلب الحمل الضال ويقول :

« إنه يكون فى السماء فرح بخاطيء واحد » يتوب أكثر مما يكون بتسعة وتسعين صديقا لا يحتاجون إلى التوبة ، (لوقا : ١٥ : ٣ - ٧) . ومثل الولد المبذر الخاطيء ، وعودته إلى رب العائلة والذى يفرح له كل الفرع ، شاهد أيضا على تفوق المحبة الإلهية .

وليس معنى هذا أن الخاطيء يتفوق على الصديق . ولكن يوجد عند الخاطيء التائب استعداد لتقبل الغفران وإذ ينتبه إلى عظمة الله وإلى مجانية حبه ، ويشعر فى قرارة نفسه أنه خالف الارادة الإلهية ، وأنه يستحق العقاب ، فلا يضع رجاءه إلا بالرحمة الإلهية التى لا تنظر إلى تقصيره بل تغمره بعطفها فانه حر فى هباته ، وفى حبه وهو يعطى من يشاء نعمته ومحبته ، فليس الإنسان أن يطالب بحق إزاء الله ...

٢ - الوصية العظمى .. محبة الله ومحبة الغير

وقد سأل أحد الكتبة يوما المسيح « ما هى أكبر الوصايا . فأجابه يسوع قائلا : أحب الرب إلهك بكل قلبك وكل نفسك وكل قدرتك وكل ذهنك وقريبك كنفسك » (لوقا ١٠ / ٢٧) والكلمة التى تعبر عن الحب نحو الله agapé هى نفس الكلمة التى تعبر عن الحب نحو الغير . وقد يعنى بالغير « لا الذين

يبتون إلى المؤمن بأواصر القرابة أو المجاورة بل جميع الناس وحتى الأعداء :
« قد سمعتم أنه قيل : أحب قريبك وأبغض عدوك . أما أنا فأقول لكم أحبوا
أعداءكم وأحسنوا إلى من يبغضكم وصلوا لمن يعتكف ويضطهدكم لتكونوا بنى
أبيكم الذى فى السموات لأنه يطلع شمس على الأشرار والصالحين ويمطر على
الآبرار والظالمين . فانكم إن أحببتم من يبغضكم فأى أجر لكم ؟ أليس العشارون
يفعلون ذلك ؟ وإن سلمتم على إخوانكم فقط فأى فعل عملتم ؟ أليس الوثنيون
يفعلون ذلك ؟ فكونوا كاملين كما أن أباكم السماوى هو كامل ، (متى
٥ : ٤٣ - ٤٨) .

« أحبوا أعداءكم واحسنوا إلى من يبغضكم وباركوا لاغنيكم وصلوا لأجل
من يعتكف . ومن ضربك على خدك فقدم الآخر ومن أخذ رداءك فلا تمنعه
ثوبك وكل من سألك فأعطه . ومن أخذ مالك فلا تطالبه به ، (لوقا ٦ :
٢٧ - ٣٠) .

والحبة نحو الآخرين ، الذين يعتبرون كالأخوة يجب أن تكون عملية :
« كونوا رحماء ، كما أن أباكم هو رحيم . لا تدينوا فلا تدانوا . لا تقضوا على
أحد فلا يقضى عليكم . اغفروا يغفر لكم . اعطوا تعطوا : إنكم تعطون كيلا
صالحا ملبدا مهزوزاً فائضا فى احضانكم لأنه بالكيل الذى تكيلون به يكال لكم ،
(لوقا ٦ : ٣٦ - ٣٨) .

يجب أن تغفر لمن يسئ إلينا : فإنكم إن غفرتم للناس زلاتهم يغفر لكم أبوكم
السماوى زلاتكم . وإن لم تغفروا للناس فأبوكم أيضا لا يغفر لكم زلاتكم . (متى
٦ : ١٤ - ١٥) . إذا أخطأ أخوك فربخه وإن تاب فاغفر له . وإن أخطأ عليك
سبع مرات فى اليوم ، ورجع إليك سبع مرات قائلا : أنا تائب . فاغفر له .
(لوقا ١٧ : ٣ - ٤) .

ج - المحبة عند القديس بولس

وقد نجد في رسائل القديس بولس ، وهو الذى اختبر شخصيا حب الله نحوه ، إذ قلبه من مضطهد عنيف لتلاميذ المسيح الأولين ، إلى أكثر الأشخاص دفاعا عنهم . فقد شعر في أعماق قلبه دعوة سيده .

وقوة الحب الإلهي والدعوة إلى نشرها وفهم أن « إله المحبة » هو الذى يختار بملء حرية من يريد من عباده لكى يكونوا شهداء لهذا الحب . ويظهر هذا الحب بصورة بخاصة في أن الله يعطينا الحياة ، بواسطة ابنه السيد المسيح .

« لكن الله لكونه غنيا بالرحمة ، ومن أجل كثرة محبته التى أحبنا بها حين كنا أمواتا بالزلات أحيانا مع المسيح فإنكم بالنعمة مخلصون . وأقامنا معه وأجلسنا معه فى السموات فى المسيح يسوع ليظهر فى الدهور المقبلة فرط غنى نعمته ، باللفظ بنا فى المسيح يسوع (أفسس ٢: ٤ - ٧)

وقد ألح فى رسالته إلى أهل رومية على آية هذه المحبة التى اقترنت بالتضحية القصوى : فقال :

لأن المسيح إذ كنا بعد ضعفاء مات فى الأوان ؟ عن المنافقين . ولا يكاد أحد يموت عن بار ؛ فلعل أحدا يقدم على أن يموت عن صالح . أما الله فيبدل على محبته لنا إذ كنا خطاة بعد فوات المسيح عنا . (رومية ٦: ٥ - ٨)

ومن هذه المحبة الإلهية تصدر كل محبة فى العالم وهى قيس منها .

وقد لخص القديس بولس كل تعاليم الشريعة الدينية لهذه الوصية الوحيدة محبة الغير . نعم إن الإيمان بالله والمسيح أساس الحياة الدينية ولكن يجب ألا

يكون ايماناً مجرداً عديم النتائج بل إيمان مقرون بالمحبة . وقد وصف هذه المحبة في قطعته الخالدة :

لو كنت أنطق باللسنة الناس والملائكة ولم تسكن في المحبة فإنما أنا نحاس
يطن أو صنج يرن . ولو كانت لي النبوة وكنت أعلم جميع الأسرار والعلم كله .
ولو كان لي الإيمان حتى أثقل الجبال ، ولم تكن في المحبة ، فلست بشيء . ولو
بذلت جميع أموالى لإطعام المساكين ، وأسليت جسدى لأحرق ، ولم تكن في
المحبة فلا انتفع شيئاً (الأولى الى كورنثس ١٣ : ١ - ٣)

وأخذ بعد ذلك يعدد مميزات هذه المحبة الأخوية : « المحبة تتسأنى وترفق ،
والمحبة لا تحسد ولا تقبأهى ولا تنتفخ ولا تأتى قبحاً ولا تلتبس ما هو لها ولا
تحتد ولا تظن السوء ولا تفرح بالظلم بل تفرح بالحق . وتحتمل كل شيء ؛
وتصدق كل شيء ؛ وترجو كل شيء ، وتصبر على كل شيء . وأن هذه المحبة
تفوق الإيمان والرجاء ، لأن في الآخرة يزول الإيمان والرجاء ولا يبقى
إلا المحبة .

(د) الحب عند القديس يوحنا

قد لقب الانجيلي يوحنا « حوارى المحبة » فكل رسالته الأولى منصبه على
الحب . وقد يتلخص مذهبه بهذه الصفحة من الرسالة الأولى :

« أيها الأحباء ، لنحب بعضنا بعضاً ، فإن المحبة من الله ، فكل من يحب فهو
مولود من الله وعازف به . ومن لا يحب فإنه لا يعرف الله لأن الله محبة . بهذا
تبين محبة الله لنا أن الله أرسل ابنه الوحيد إلى العالم لنحيا به وإنما المحبة في هذا
أننا لم نكن نحن أحببنا الله بل هو أحبنا فأرسل ابنه كفارة عن خطايانا . أيها

الأحباء إن كان الله قد أحبنا هكذا فقلينا نحن أيضاً أن نحب بعضنا بعضاً
الله لم يره أحد قط ، ولكن إن أحببتنا بعضنا بعضاً يثبت الله فينا ، وتكون
محبة كاملة فينا ... ونحن قد عرفنا وآمنا بالمحبة التي عند الله لنا الله محبة
فمن ثبت في المحبة فقد ثبت في الله والله فيه .

بهذا نجعل المحبة كاملة فينا حتى تكون لنا ثقة يوم الدين ، بأن نكون كما
كان هو في هذا العالم . لا مخافة في المحبة بل المحبة الكاملة تنفي المخافة إلى
خارج ، لأن المخافة لها عذاب ، فالتخائف غير كامل في المحبة فلنحب الله نحن إذ
قد أحبنا هو أولاً . إن قال أحد إنى أحب الله وهو مبغض لأخيه فهو كاذب
لأن من لا يحب أخاه الذي يراه ، فكيف يستطيع أن يحب الله الذي لا يراه ؟
وانا منه هذه الوصية من أحب الله فليحب أخاه أيضاً . (الرسالة الأولى ليوحنا
الفصل الرابع ٧-٢١)

ولنا نجد في هذا النص جميع عناصر الحب الديني . ونستطيع أن نوضح
ارتباط هذه العناصر بعضها ببعض على الوجه الآتي :

(١) الله محبة

هذه هي الحقيقة الأساسية لأنها في نظر القديس يوحنا تعبر عن طبيعة
الله نفسه .

١ — إن الله محبة في ذاته في سر حياته اللانهاية . نعم ، الله لم يره أحد قط ،
ولكن نستطيع بما كشفه لنا المسيح أن نطلع على بعض الإشارات عن هذه
الحياة السرية .

الاب يحب الابن . كثيراً ما يشير المسيح إلى هذه الحقيقة : « الاب يحب

الابن ، ووضع كل شيء في يده ، (يوحنا ٣-٣٥) فهذه الالفة بين الاب والابن
دلالة على المحبة . ويستعمل يسوع نفس التعبير عندما يبدى محبته لتلاميذه .
لقد أحببتى من قبل انشاء العالم ،... (يوحنا ١٧-٢٤) ؛ كما أحبني الاب
كذلك أنا أحببتكم ، (يوحنا ١٥-٩)

الباب الثاني

نظرية الحب عند الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين

لقد ظل الحب الإلهي وحب الغير ، محور الحياة المسيحية ونجد في أعمال الرسل ، - وهو سجل للحياة المسيحية الأولى - شهادة لهذه المحبة . فقد ورد في الاصحاح الثاني هذا الكلام « وكانوا يتابعون تعليم الرسل ، والحياة المشتركة ، وكسر الخبز ، والصلاة . واستولى الخوف على جميع النفوس لما كان يجري على أيدي الرسل من الأعاجيب والآيات . وكان المؤمنون جميعا مؤتلفين ، يحملون ما لديهم مشتركا بينهم ، يبيعون أملاكهم وذاخرهم ، ويتقاسمون الثمن على قدر احتياج كل منهم . يلازمون الهيكل كل يوم بقلب واحد » .. (أعمال الرسل ٢ : ٤١ - ٤٦) وأيضا « وكان جماعة المؤمنين قلبا واحدا ونفسا واحدة ، ليس فيهم من يدعى ؟ ملك ما يخصه ، بل كان كل شيء لهم مشتركا بينهم » (٤ : ٣٢) وقد أثارت هذه الحياة الجماعية التي يسودها الإئتلاف والوئام إعجاب الشعب فكانوا يقولون : « أنظروا كيف يحبون بعضهم بعضا » .

ولإقتداءا بسيدهم المسيح الذي كانوا يكونون له أكبر الحب ، فضلوا الموت على تقديم القرابين إلى أصنام الآلهة المزيقة فجميع الرسل (الحواريين) ماتوا استشهادا لمحبتهم لله وللنبي ،

وقد زج هذا الحب المتناهي البعض في الصحراء للانقطاع عن العالم وأباطيله ، وهذا كان ابتداء الحياة الرهبانية في مصر . فبابتعاده عن الدنيا ومشاغلبها ، إنما يقصد الراهب التقرب من الله والابتهاال له ، ولإبداء محبته له ، بطريقة حاسمة . أما البعض الآخر ، فكان يتقبل بشغف الاضطهاد ، غير مكترث بالموت ، ناظرا

إلى اللقاء الذى سيحظى به بعد ترك العالم . فقد حفظ لنا التاريخ رسالة القديس أغناطيوس الإنطاكي الذى استشهد أيام اضطهاد الملك دوميسيانوس قيصر (فى القرن الأول) ، فعندما كان يقاد مكبلا من إنطاكيا الى روما لى يرى فريسة للوحوش ، كتب رسالة لأصدقائه فى روما ، راجيا إياهم ألا يتوسلوا لدى الحكام لتحريره . وهو يقول : أنا أكتب إلى جميع الكنائس ، وللجميع أقول : إلتى أموت فى سبيل الله بقلب منشرح ، إذا كنتم لا تمنعوننى أستحلفكم بأن توفروا الى انعلمافاً فى غير أوانه . دعونى أصير طعاما للوحوش . فإنى بواسطتها أصل إلى الله . أنا حنطة لله ، تطحنى أنياب الحيوانات ، لأصير للمسيح خبزا خاليا من كل عيب . لاطفوها بالاحرى هذه الحيوانات ، حتى تكون قبرى ، ولا تدع شيئا يبقى من جسدى ، فلا أثقل على أحد بدفنى ،

كتب آباء الكنيسة عن المحبة ولكن لم يخصصوا لها مقالة بمفردها فهم يذكرونها عند ما يفسرون الكتاب المقدس . فقد كتب بربلا د كليمان الاسكندري يشيد بالتحية ويضعها فى قمة الكمال المسيحى . وهو يقسم المؤمنين إلى قسمين : الذين يكتفون بحياة عادية وإيمان عام والعارفين ، أى المؤمنين الكاملين الذين وصلوا إلى العرفان التام . وللوصول الى هذه القمة يجب على المسيحى أن يعبر مراحل ، فى كل منها يختلف سبب العمل : فيكون أولا الخفاة ثم الإيمان ثم الرجاء وأخيرا لا يعمل المؤمن إلا مدفوعا بمحبة صرفة . وقد ذهب اكلنص إلى أن يكتب : ولو افترضنا أن يعطى لعارف أن يختار بين معرفة الله وخلاصه الأبدى (على شرط أن يفرقا حين أنهما شيء واحد) ، بدون تردد يختار معرفة الله ، لأنه يزيد لنفسه حالة من يتبدى بالإيمان فيرتفع بالمحبة حتى العرفان ، (١) .

إن المحبة متعلقة بالعرفان ويرى اكلنص في العرفان ثلاثة عناصر : الأول طهارة النفس من الالهواء *apatheia* أى السيطرة التامة على الالهواء ، بل على العواطف نفسها . والعنصر الثانى ، هو المحبة ، مبدأ توحيد جميع قوى النفس . والعنصر الثالث هو العرفان وهو المعرفة (الغنوص) التى تتجاوز الإيمان البسيط وتدخل المؤمن ، المشبع بالمحبة الى مشاهدة أسرار لا يصل إليها العامة . وقد وصف المحبة الأخوية كتركيب كل ما هو موافق للعقل والحياة والخلق ، أو بتعبير آخر المشاركة فى الحياة حيث الآخر يكون كأنه شخص الانسان . ويعلق أكليمان المحبة بفضائل ثلاثة يجب أن تصحبها : إكرام الضيف . أى تحرص على خير الغريب : والانسانية ، أى الأخوية نحو الذين يعيشون معنا بنفس الروح والثالثة تحثنا على معاملتهم كأصدقاء مبدئين نحوهم محبة عملية ؛ وأخيراً ، العشق ، (*dilectio*)

ومن بين الآباء اليونانيين ، الثلاثة السكار ، منهم القديس باسيليوس وأخوه غرغوريوس النازياري ، والقديس يوحنا فم الذهب ، كانوا حريصين كل الحرص على حل مشكلة المحبة نحو الفقراء . وقد شاهدوا حالة الشعب التعيسة فى القرن الرابع والامتيازات التى كانت تتمتع بها الطبقة الغنية . فلم يتأخروا فى أن يهاجموا بقوة ، الظلم السائد وحالة الفقر المدقع الذى يجبر بعض الآباء لبيع أولادة كمبيد لكي يخلصهم من الموت ويرى أن الغنى كثيراً ما يكون عائقاً لمحبة الغير .

ومن بين الآباء اللاتين ، يعتبر القديس أوغسطين كالحجة فى مسألة الحب . ولعل لا يوجد أحد تكلم مثله عن محبة الله . فقد كان فى عنفوان شبابه أسيراً للحب الشهوانى وطالما ناضل لكي يتخلص من حبائله . وأخيراً انتصرت النعمة الإلهية وشعر فى قرارة نفسه بمدى عمقها وقوتها وأخذ ، بثاقب عبقريته ، يحلل

كنها وملزمتها في الحياة المسيحية الحقيقية . وقد لخص قوة الحب في تحرير المرء من شهوات الدنيا بكلمته المأثورة : أحب وافعل ما تشاء Ama et fac quod vis وهو يقصد بها أن الحب الإلهي عندما يغمر قلب المؤمن يجعله ينظر إلى كل شيء في ضوء هذا الحب فيصبح الله معيار كل أحكامه وكل تصرفاته ، فلا يخشى عليه أن يضل السبيل .

وفي نظر أوغسطين ، المحبة هي الكمال المسيحي . ففيها يتلخص الإيمان كله في محبة الله ومحبة الغير . وقد وضع مذهبه في كتابه ، في محبة الله (De diligendo Deo) فيقول : كيف يجب أن نحب الله وكيف نحب الغير ؟ يجب أن نحب الله أكثر مما نحب أنفسنا والآخر كنفسنا . وانا نحب الله أكثر مما نحب نفسنا إذا فضلنا أوامره على إرادتنا الشخصية . أما الغير ، فلا يطلب منا أن نحبه بقدر ما نحب نفسنا بل كنفسنا يعني أن نريد ونرجو له كل الخير الذي نريده ونرجوه لنفسنا وفوق كل شيء السعادة الأبدية . يجب أن نساعدده للوصول لتحقيقها بمده بمعونة روحية ومعونة مادية بقدر ما يتطلبه العقل وتسمح ظروفنا ... (في محبة الله ، الفصل الأول) .

المحبة الحقيقية هي محبة صرفة و طاهرة ، التي تحب الله لنفسه فتجد فيه بهجتنا وسعادتنا . وهو يميز في الأشياء ما تكون لبهجتنا (frui) وما تكون كوسائل (uti) . والمخلوقات قد وضعت في سبيلنا لكي تقودنا إلى الخير الأقصى الذي يكون هو متعتنا . ويجب أن يفوق حبنا لله كل حب . يجب أن نحب الله الذي خلقنا أكثر مما نحب والدنا الذي ولدنا ، ونحب الكنيسة أكثر مما نحب والدتنا التي أخرجتنا إلى العالم .

وليس من الممكن أن نضل إلى كمال المحبة في هذه الدنيا ولكن يجب أن

نواصل تقدمنا فيها بدون توان . « إن المحبة نشطة لا تعرف التكاثر : ، أضف دائماً ، أمش بدون توقف ، تقدم بدون مهادنة : لا تسبق في الطريق ، لا ترجع إلى الوراء . لا تنحرف عن طريقك . فن لا يتقدم فقد تقهر... »

ولا تتحقق تماماً المحبة الكاملة إلا عندما سنرى الله كما هو فعندئذ لا يمكن لمحبتنا أن تزداد عندما سيتحول إيماننا إلى رؤية ، .

لقد كان لأوغسطين أثر كبير في تفكير العصر الوسيط المسيحي فوقفه في نظرية الحب كان له صدى قوى لدى اللاهوتيين حتى القرن الثاني عشر . وكان تنقل الآراء بخاصة في صورة مقتطفات أو مجموعات من غير محاولة لربطها بنظرية عليية شاملة . وابتداءً من القرن الثاني عشر ، أخذت البحوث تتركز حول المشاكل والمسائل ونرى فيما يتصل بالحب مدارس تتكون في ميدان اللاهوت وميدان التصوف .

ولقد أثار منذ نصف قرن الأب روسلو (Roussetot) مشكلة الحب في القرون الوسطى (١) وذهب إلى أنه كان يوجد لدى المفكرين المسيحيين في القرنين الثاني عشر والثالث عشر مذهبان متضادان في ماهيته . ويسمى المذهب الأول المذهب « الطبيعي » وهو مذهب الذين يؤسسون جميع أنواع الحب على الميل الطبيعي الضروري الذي يدفع جميع المخلوقات نحو خيرها الخاص . وفي نظر هؤلاء المفكرين يوجد بين حب الله وحب النفس وحدة أساسية بالرغم من أنها خفية . بل بالأحرى هذان الجانبان ليسا إلا التعبير المزدوج لنزوع واحد هو أكثر جميع النزوعات عمقاً وطبيعة . ويمثل هذه النظرية « هوج دي سان فيكتور » (Hughes de Saint-Victor) في كتابه

Pierre Roussetot, pour l'histoire du problème de l'amour (١)
au moyen âge, Vrin, 1933, 104 pages

« فى الأسرار » ، (de Sacramentis) والقديس برنار فى كتابه « محبة الله »
(De diligendo Deo) . وهى تستند إستناداً قوياً على آراء الأفلاطونية الحديثة
لديونيسيوس المنحول وأخيراً هى النظرية التى حددها القديس توما الأكوينى
فى إطارها المنهجى . وقد استعان بارسطو واستخرج من النظرية المذكورة
مبادئها الأساسية ، فأوضح أن « الوحدة » أكثر من الشخصية ، هى سبب الحب
وقياسه ومثله الأعلى . وقد سمي روسلو هذه النظرية (النظرية اليونانية
التوماوية) (أنظر ص ٣)

ومقابل هذا المذهب « الطبيعى » نجد المذهب « الجذبنى » (extatique) .
يحرص على قواع الروابط التى فى نظره تربط حب الغير بالنزوعات الانسانية .
وفى نظر هذه المدرسة يكون الحب أكمل ، ويكون حباً صرفاً ، بقدر ما
يجذب المحب خارج نفسه . ونتيجة لهذه النظرة . يستوجب هذا الحب الكامل
ازدواجا حقيقيا بين المحب والمحبوب فى بداية نشأته ، ويحاول أن يتخلص
منها بفناء المحب بالمحبوب . فهو حب فى غاية الحرية ، وفى نفس الوقت فى
غاية العنف . هو حب حر لأنه ليس هناك أى مبرر له إلا نفسه إذ هو مستقل
عن النزوعات الطبيعية . وهو عنيف لأنه يخالف هذه النزوعات ويتحكم فيها
وهو يظهر كأنه لا يستطيع أن يشفى غليله إلا بتعطيم شخص المحب ، بفنائه
بالمحبوب . ولما كان الحب على هذا الشكل . فليس له قصد إلا نفسه فيضحي فى
سبيله كل شئ فى الإنسان حتى سعادته بل عقله .

وقد وصف المذهب الجذبنى « للحب بغاية المهارة والحماس والدقة بعض
متصوفى القرن الثانى عشر ، من أكثر مفكرى عصرهم أصالة مثل أبيلار Abélard
وريشاردى سان فيكتور Richard de Saint-Fictor ونجد آثارها عند
اللاهوتيين الفرنسيسكان (أنظر ص ٣ - ٤) .

وقد استمر تيار الحب الإلهي وحب الغير في الأوساط المسيحية المتدينة ،
متكيفاً بمقتضيات الزمان والمكان ، ومتنوعاً بحسب طباع الشعوب وبمميزاتها
الشخصية . فهناك مثلاً التيار الألماني في القرن الرابع عشر مع أكبر ممثليه وهو
رويسبريك (Ruysbroeck) ، وهناك التيار الهولندي الممثل د باخوان الحياة
المشتركة ، (Les frères de la vie commune) ومن أشهر منتجاته الأدبية
كتاب د الاقتداء بالمسيح ، (Imitatio Christi) وهو ، بعد الإنجيل ، أكثر
الكتب الروحية إنتشاراً في المسيحية ؛ وهناك ، في القرن السادس عشر ، تيار
جماعة اليسوعيين (Jésuites) ورواج كتاب التمرينات الروحية (Les Exercices
Spirituels) لمؤسسها القديس اغناطيوس الليولى (Ignace de Loyola) وهناك
التيار الأسباني في نفس القرن مع القديسة تريزا دافيلا (Thérèse d'Avila)
والقديس يوحنا الصليبي (Jean de la Croix) : وهناك القديس فرنسيس
دي سال (Francois de Sales) الذى خصص د كتاباً هاماً في حب الله ،
(Traité de l'amour de Dieu)

واكل من هذه المدارس الروحية كتب تتضمن فصولاً مطولة في حب الله
وتتغنى بعذوبته وقوته وتصف آثاره في النفس . وقد يطول بنا البحث لو
حاولنا أن نعطي نبذة عن كل هذه المدارس . ولذا نكتفى ، ختاماً لهذه النظرة
التاريخية السريعة ، بالإشارة بإيجاز إلى مشكلة أنارت ، في القرن السابع عشر ،
جدالاً حاداً بين محبذى الحب المحض (Amour pur) ومن خالفهم ممن يقولون
بوجوب اهتمام النفس ، مباشرة أو غير مباشرة ، بحب ذاتها وضرورة الرجاء
بأنها ستجد في الله سعادتها . وخلاصة المشكلة هو أن ذهب الأولون إلى أن حب
الله عند المؤمن مستمر التقدم والنمو والتعمق لدرجة أنه يصل إلى الصفاء التام
فيتجرد من كل نظرة إلى النفس ذاتها بل يصبح لا يكثرث بخلاصها الروحي

ومقيضياته من مقاومة الشر والنضال فى الحياة الروحية . فقد يتردى هذا إلى
عدم الاكتراث التام ، (La suprême indifférence) بدعوة التسليم التام
إلى المشيئة الإلهية .

ولا يخلو هذا التواكل من خطر الانزلاق فى الانحراف السلوكى . وسنبحث
فى القسم الثالث معنى هذا التيار من الوجهة الفلسفية وكيف يمكن توفيق الحب
النزىه لله مع الحب للذات المنطبع فى النفس فى أعرق كيانها .

القسم الثالث

التحليل الفلسفى للحب

عند توما الاكوينى وتلاميذه

بعد النظرة الشاملة للحب فى الكتاب المقدس وعند أشهر رجال الفكر المسيحيين يجدر بنا الآن أن نعرض للمشكل الفلسفى نفسه الخاص بمساهية الحب كما حله « أمير اللاهوتيين » ، توما الاكوينى الذى تعتبره الكنيسة الكاثوليكية من أكبر مفكرىها والمرشد الأمين فى الدراسات الفلسفية واللاهوتية .

والجدير بالذكر أن توما الاكوينى ، بجانب عبقريته الخلاقة ، جمع التيارات الفلسفية واللاهوتية المختلفة بخاصة التيار الارسطى والتيار الافلاطونى كما أنه قرأ ابن سينا وابن رشد وتشبع بأوغسطين وآباء الكنيسة وبطبيعة الحال بالكتاب المقدس نفسه وتعاليم المجامع . وفى تحليله لمسألة الحب بمختلف أنواعه باعتباره ظاهرة تشمل الخلق كله ، لجأ إلى عدد من المبادئ الأساسية التى سنحاول إبرازها الآن . ولكى نعطى لعرضنا تركيزاً ، سنوضح ارتباط أجزاء الموضوع مقتفين بدقة منهج أستاذنا الجليل الذى تتلمذت عليه الأب جايجر (Geiger) فى بحثه الرائع عن « مشكلة الحب عند القديس توما الاكوينى » فى (١) . العرض اللاحق يلخص كتابه الثمين وفى كثير من الأحيان يكاد يكون ترجمة ، بتصرف لكثير من صفحاته .

(١) Louis-B. Geiger, Le probleme de l'amour chez saint Thomas d'Aquin, paris, Vrin, 1952) Conférence Albert - le - Grand, 1952 130 pages

وهى محاضرة ألفت فى جامعة مونتريال ثم نشرت بعد إضافات وتوضيحات .

الباب الأول - النزوع

اللفظ العام الذى يستعمله توما الاكوينى ليدل على الوجدان بمعناه الاعم هو « النزوع » (appetitus) وهو لا ينطبق على الحساسية الحيوانية أو الإنسانية فحسب بل أيضا على وجدانية الملائكة وعلى التجاذب الطبيعى الموجود بين الكائنات غير الحية .

وإذا أخذنا النزوع (والحب هو فعله الأساسى) فى أوسع معانيه ، نراه يتضمن العناصر الآتية : أولا حامل النزوع أى من يقوم فيه النزوع (أى المحب)؛ ثانيا حد النزوع الذى يسمى خيرا أو غاية وثالثا النزوع نفسه وهو بمثابة رابطة دينيكاميكية تربط النازع بخيره . والنازع يصبو نحو خيره لأنه يجد فيه كماله الطبيعى . ولذا نسمى « نزوعا طبيعيا » (appetit naturel) هذا النوع من الميل المنطبع فى كيان الشئ نفسه ويدفعه نحو كماله .

النزوع الطبيعى

وفى هذا الإطار العام ، يمكننا أن نميز بسهولة بين نوعين من الكائنات : كائنات معدومة المعرفة . وكائنات ذات معرفة ، حسية كانت أو عقلية .

أما الكائنات الممدومة المعرفة ، فإنما يدل نزوعها على نفس طبيعتها وعلى النظام الطبيعى لكمالها ونشاطها . فاذا استعملنا هنا كلمة « الحب » فهذا يتجاوز ، وعلى شرط أن نضيف أنه يطابق تماما تكاملم فى الوجود ، فجميع أفعال هذه الكائنات هى حركات أو تحولات فيزيائية تحاول تحقيق كمالها ، فاذا استعملنا - فيما يتصل بها - كلمات « الخير » و « النفاية » و « الكمال » و « الملائم » ، فيجب أن نأخذها فى مستواها الفيزيائى . فالخير إذا نظرنا إليه من جهة التازع الذى ينزع نحو كماله أو نحو البقاء فى وجوده لا ينطبق إلا على هذا الكمال أو هذا الوجود وعلى كل

ما من شأنه أن يساعدها بواسطة حركات: أو تطورات فيزيائية . فلسنا هنا في مستوى النفسانيات .

الجزء والكل في عالم مرتبط الاجزاء

ولكن يجب ألا ننسى أن هذه الكائنات التي نستطيع أن نحللها فكريا بواسطة التجريد المنطقي ، ليست هي في الحقيقة إلا جزءا من العالم . ولذا لا يقتصر كلها على إبقاء وجودها أو ازدهارها الجزئي ، بل هي تشترك في العمل الشامل الذي يحقق ارتباط الكل وانسجامه . ولذا يرى توما الأكويني في هذا النظام الكلي الطبيعي لكائنات العالم الفيزائي برهانا على عدم صحة تعميم المبدأ الذي كان يقول به ألبنض : « إن الطبيعة تنعكس على نفسها لأن كل ما تحبه يعود إليها » .

Natura in se recurva est, quia scilicet omnia quae amat retosquet ad se .

ويربطونه على الحب الطبيعي فيقولون : أنه هو في الأساس مركزي الذات (*égocentrique*)

المعرفة والحب - تميز نوعين من الحب

ومن جهة النزوع ، هناك فرق بين الكائنات المدومة المعرفة والكائنات الحية ذوات المعرفة . فعند الثانية لا يتحرك النزوع إلا بعد معرفة سابقة ، حسية كانت أو عقلية . ومن جهة أخرى نتيجة لهذا الارتباط بالمعرفة ، يكون النزوع قوة نفسانية مستقلة ، متميزة عن الماهية أو الذات . فالنزوع الانساني وحده ، يستطيع أن يدرك الخير من حيث هو خير . ويكفي هذا الفارق لكي نميز مستويين مختلفين كل الاختلاف في عالم النزوع .

فقد لجأ بعض الفلاسفة إلى معايير قريبة إلى الفهم للتمييز بين النوعين من الحب ، أعني الحب الحسي والحب الروحي ، مثل التمييز بين المذة (*sensualitas*) والمودة

(dilectio) ، أو بين الاستعمال (uti) والاستمتاع (frui) أو بين الشهوة والحب الحقيقي ، أو بين حرية الحب وحتميته . أما توما الأكويني فقد انتهى إلى أن المعرفة الحسية والمعرفة العقلية تتصلان بالوجدان بالذات . ومعنى هذا أن نوع المعرفة يؤثر في طبيعة الوجدان نفسه . فليست مهمة المعرفة هي فقط أن تمد الوجدان بموضوع حسى أو روحى ، وأن يبقى الوجدان هو هو من حيث أنه منصب على الخير . الواقع أن المعرفة تتأثر بالحب تأثيرا عميقا ، داخليا بحيث أننا نجد أنفسنا أمام وجدانين متميزين أساسا في مستوى الحب نفسه .

وليبحث الآن كيف يعمل كلا النوعين من الوجدان .

الباب الثانى - الحب الحسى واللذة الحسية

أما فيما يتصل بالوجدان الحسى ، فهو يتطلب ، كما قلنا ، تدخل المعرفة الحسية الخارجية والباطنية . والدليل على أن المعرفة هي في خدمة الوجدان الحسى هو أن في مستوى الحياة الحيوانية ، يظهر أنه يتعذر فصلها عنه وأن الفائدة البيولوجية للحيوان هي الشرط الأساسى للانتقاء السيكولوجى (١) .

وهناك نقطة أخرى تهمننا مباشرة ، هي أن الموضوع الذى ينصب عليه أوليا الحب الحسى هو اللذة الحسية أى الحال الذاتى (subjectif) متميز عن الخير الحقيقي الذى يكون الحيوان مرتب إليه والذى يسعى وراءه بسلسلة من الأفعال لكي يحصل عليه فعلا . فبين الفرد المرتب إلى بعض الحقائق - التى تسمى خيرة لأنها من شأنها أن تحقق كماله - وهذه الحقائق يتدخل فيها عنصر جديد هو اللذة بحيث أننا نكون بازاء نوعين من الخير يكون الواحد (وهو اللذة) إشارة إلى الآخر (أنظر الصورة)

فن جهة هناك خير في المستوى النفساني وهو اللذة ومن جهة أخرى هناك خير نستطيع أن نسميه موضوعياً مثل القوت أن الممكن أو الرفيق الخ... ويشير الخير الذاتي (Subjectif) إلى الخير الموضوعي كما يشير النور الأخضر إلى أن الطريق سالك ؟ مع هذا الفارق الأساسي أن اللذة هي في ذاتها خير مطلق في مستواها ؟ عندما صلة النور الأخضر بحركة المرور هي مجرد صلة توقيفية . ولذا في اللذة ذاتها قوة جاذبة للحب الحسي وقد تحجب أحياناً الخير الموضوعي الذي عليها أن تشير إليه .

ولكى نحترز عن المزالق ، يجب دائماً أن نحدد على أي خير يدور حديثنا . إن خير الحيوان — وخيرنا من حيث أننا نحن أيضاً نملك وجدانا حسياً — يمكن أن يكون :

(١) إما هذا الخير الذي هو اللذة .

(٢) أو مجموعة الحقائق التي تتجه نحوها الأفعال التي تثيرها اللذة

(٣) أو ازدهار أو ابقاء الفرد أو النوع وجميع هذه الخيرات مرتبطة بعضها ببعض . فلا يستطيع الحيوان أن يميزها كما أنه لا يستطيع أن يعصى أوامرها . ولعل هذا يفسر هذا النوع من الأمن ومن السذاجة الطاهرة التي يتسم بها في غرائزه فهي خيرات متميزة حقيقة يستطيع الانسان أن يطلبها منفردة .

وصلاتها المتبادلة معقدة فاللذة خير بنفسها وهي خير نسبي من حيث أنها تشير إلى وجود خير موضوعي . وهذا الأخير خير لأنه يمد الحى بما يلزمه لابقائه وازدهاره وإبقاء النوع . وهو خير أيضاً لأنه مصدر لهذا الخير الذي هو اللذة . ويستطيع الانسان أن يحصل على اللذة بدون أن يقبل الخضوع إلى

مقتضيات ويستطيع أيضا أن ينشئ اللذة بواسطة مؤثرات مختلفة ، لا قيمة لها إلا من حيث أنها تسبب هذه اللذة .

والأمر الذى لاشك فيه ، هو أن اللذة ، فى مستوى الحب الحسى ، هى وحدها التى تكون حاضرة من الوجهة النفسية ، هى التى يسمى وراءها مباشرة الحيوان والإنسان من حيث هو يخضع لوجدانه الحسى . والحكم بالنسبة للخير الموضوعى يمر باللذة . فكان الوجدان يقول : « هناك لذة ، إذا هناك خير » فالوجدان الحسى منحصر فى عالم اللذة الذاتى (Subjectif) فاللذة تحت الكائن الحى ، بدون أن يشعر صراحة ، إلى أفعال نافعة لا يستطيع الفرد أو النوع أن يبقى بدونها . ولذا ترتبط اللذة ، فى أكثر الأحيان ، بأفعال نافعة ، هى بالاضافة لذينة . فترتيب القيم فى المستوى النفسانى هو عكس الترتيب الموضوعى فاللذة التى هى ، من الوجهة البيولوجية ، فى خدمة الأفعال المفيدة ، تصبح من الوجهة النفسانية ، الخير الوحيد كما لو كانت مهمة الأفعال هى مجرد إثارتها وإبقائها . فن الوجهة النفسانية اللذة هى بمثابة خير مطلق مع أنها من الوجهة البيولوجية خير نسبي ، ومن جهة أخرى ، ليست الخيرات الموضوعية خيرات إلا بالنسبة إلى الكائن الحى وهى تسمى خيرات ، بخاصة لاتصالها الأساسى بخير الكائن الحى

العقل واللذة الحسية

ولأن المعرفة الحسية أيضاً لا تستطيع بنفسها إدراك ماهية أى حقيقة فالعقل وحده هو الذى يسمح لنا أن نعرف ما هو الخير أو اللذة أو النظام الذى هو بين الخيرات الموضوعية واللذة ووجودنا الجسدى . وبواسطة أيضاً نعى ، صراحة أحوالنا النفسانية وأنفسنا ونستطيع أن نعرف أفعالنا وماهياتها . فلو حرمتنا من المعرفة العقلية ، نصبح أسرى تماماً لذاتيتنا (subjectivisme) بدون أن نشعر بحالتنا فكأننا تنقاد إلى الأشياء مدفوعين بشعور غامض للذة .

مشكله الحب المغرض والحب النزيه

فاذا أردنا أن نتحدث عن الحب المغرض والحب النزيه في مستوى الوجدان الحسى ، يجب أن نحدد تماما موضوع حديثنا . هل نقصد الأفعال ؟ فهى تارة تظهر كأنها مركزية الذات (egocentripue) أى مغرضة ، عندما تكون مرتبة إلى خير الفرد ، وطورا تظهر كأنها نزيه وموجهة نحو الآخرين عندما يكون موضوعها خير النوع وأنها تتطلب تضحية الخير الفردى .

هل نقصد الحب نفسه ؟ فإننا لانستطيع أن نقومه بواسطة الأفعال الخارجية إلا إذا عرفت هذه الأفعال وقصدت كما هى ، مع جميع الصلات التى تربط الوسائل بالغايات . والخير الفردى بخير النوع ، والجزء بالكل . وإذا لم تعرف طبيعة الأفعال فلا يمكن أن نقصدها .

ومعنى هذا أن مشكاة الأنانية ومحبة الغير ، أو الحب المغرض والحب النزيه لا وجود لها على المستوى النفسانى . وهذا هو حال الحياة الحسية بسبب طبيعة المعرفة الحسية . وإذا التزمنا الدقة ، يجب أن نقول أن الحب الحسى ، من حيث هو حب ، هو دائما ذاتى ؛ موضوعه اللذة ، أو موضوع أو عمل مثير للذة . أما الأفعال فهى تارة مركزية الذات وطورا محبة للغير ، وهى ترمز ، بشكل ما ، إلى الأنانية الحققة أو محبة الغير اللذين لا يتحققان إلا فى مستوى أعلى .

وأخيراً بواسطة الخير الذاتى الذى هو اللذة ، تقود الأفعال الكائن الحى نحو خيره الموضوعى ، فرديا كان أو نوعيا باستعمال الخيرات المفيدة . إن الخير الحاضر فى المستوى النفسانى هو وحده الذى يكون حقاً موضوع حب نفسانى . فلا نستطيع إذا أن نقول ، بدون تفسير ، أن موضوع النزوع الحسى هو خير الحيوان . لأن هذا الخير يحوى أشياء مختلفة كل الاختلاف .

اللذة والسعادة .

ولا شك أن اللذة من عناصر السعادة . لنفرض أن الإنسان يعيها تماماً ويعرفها كخير . فمن السهل أن نرى أن هذه السعادة الذاتية (subjective) هي متميزة حقاً عن الخير الموضوعي للكائن الحي كفرد ، ومن خيره كعضو من النوع أو كجزء من الكل وهذا يفسر كيف يستطيع البعض أن يعيش «بجنان مصطنعة» (paradis artificiels) قوامها اللذة الحسية يحدثونها بشتى الوسائل مثل الحشيش أو المرجوانا ، أو العقاقير الحديثة (مسكالين أول.س.د.) أو بانغماسهم التام فى نزعاتهم الشهوانية من مأكـل أو مشرب أو اختبارات جنسية .

وفى ضوء نفس التمييز ، يمكننا أن نفهم كيف يستطيع المرء أن يضحى بسعادته أو بحياته الفردية ، فى سبيل خير النوع أو فى سبيل خير آخر أعلى . فالسعادة الذاتية (subjective) هنا ليست هى التكميل الموضوعي للفرد ؛ وهذا الخير ، بدوره ، ليس هو هو خير الكل أو خير النوع فلذا يستطيع الشخص أن يضحى بسعادته الذاتية وبخيره الخاص فى سبيل خير النوع أو خير الكل .

ومن الممكن ، بوجه خاص ، أن تتصور ، بدون تضاد ، أن السعادة الذاتية الناتجة من اللذة تـضمحل وفى نفس الوقت يحتفظ الفرد بالخير الموضوعي الذى يضمن نموه الفردي ويضمن من جهة أخرى خير النوع أو خير الكل .

الخلاصة

وقصارى القول . نستطيع أن نقول أن مشكلة الحب الممرض والحب النزيه فى مستوى الحب الحي ، غير ذات موضوع . وهذا إذا ميزنا من جهة بين

الأفعال الخارجية والحب ومن جهة أخرى إذا تنبهنا إلى الطبيعة النفسانية الخاصة للحب الحسى . إن الحب الحسى ينصب مباشرة على خير هو ذاتى . بالرغم من أنه يتجه نحوه كتنحو خير مطلق نهائى .

ولا نستطيع أن نقول ، بدون تعليق ، أن النزوع الطبيعى ينصب على الخير الخاص بالفرد . وقد رأينا أن توما الأكوينى يدرج فى موضوع النزوع وجود الفرد ووجود أفعاله . ولكن من بين هذه الأفعال ، تتجه بعضها نحو إيجاد كائن حى آخر وبالتالي نحو خير النوع . ولذا فى مستوى النزوع الحسى ، يجب أن نخفف من أولوية حب الذات بالنسبة إلى أى حب آخر ، ولا سيما أن الحب الطبيعى للذات ، لوجودها أو لأفعالها ، هو حب عطف لا حب شهوة وإذا أردنا غاية الدقة فى التعبير ، يجب أن نقول أن الكائن الحى مرتب ، بموجب حب طبيعى تزيه ، نحو الخير الفردى ونحو .ير النوع . وهو يطلب كليهما بواسطة أفعال ملائمة . تحدث نتيجة للذة ، وهى الخير المقصود فى المستوى النفسانى .

فليس الحب الطبيعى للذات أنانية أو حباً للشهوات أو ابتغاء خيرات الذات . فلا داعى إذا أن نعتبره برمته مضاداً للعطف نحو الآخرين ، ولا داعى أن نرجع العطف ، بنحو ما إلى الحب الطبيعى .

الباب الثالث - الحب العقلى أو الروحى

لننتقل الآن إلى دراسة الحب الروحى . وأول ما نراه هو أنه يتصل اتصالاً وثيقاً بالمعرفة العقلية . ومعنى هذا أن الحب الروحى إنما يحدث عندما يكون موضوعه ، وهو الخير ، حاضراً فى ذهننا بواسطة المعرفة العقلية .

والفرق الحاسم بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية هو أن الأخيرة تعطينا

معرفة ماهية الأشياء . أما المعرفة الحسية فلا تفيدنا الا تصورات نجهل
كنها .

وإذ طبقنا هذا على الخير ، نقول أننا بالمعرفة العقلية نستطيع أن نعترف
« ما هو ، الخير ، أى ما هيته فى وحدته النسبية وفى مختلف تحققاته فى الوجود
وفى مختلف أحواله . فالخير يتجلى أساسياً فى الجذب الذى يفيض من كائن ما .
والنزوع نحو الخير هو الميل نحو الكائن الذى يفيض منه هذا الجذب وعلى ذلك
إننى أعرف الخير عندما أعرف أن شيئاً ما يحتوى فى نفسه ما من شأنه أن يثير
ميلى بواسطة الجذب الذى يفيض منه .

ومهما عددت صفات حقيقة ما ، فإنى لم أقل شيئاً عن خيرها من حيث هو
خير طالما لم أوضح الجاذبية الناتجة من صفاتها وخصائصها وهى الحب .

الحب الروحى : أساسه ونتائجه

وكثير من المسائل التى تثار فى مشكلة الخير والحب ناجمة من الخلط بين المستوى
الديناميكى الذى هو ميدان الخير والمستوى الاستاتيكي للحقائق الحسنة . أو بمعنى
آخر الخلط بين أساس الخير (وهو الوجود أو الصورة) والخير نفسه .

ولابد من العودة إلى هذه الأوليات إذا أردنا أن ندرك الخير من حيث هو
خير لا فقط بعض تحققاته أو بعض آثاره . ومعنى هذا أنه يجب أن نميز ، من
 وراء الآثار وفى داخل الأشياء الحسنة ، علتها ومبدأها أى ندرك ما هو الخير .

حب الشهوة المفضى : (amour intéressé de convoitise)

فإنستطيع أيضاً أن نميز ، فى كل حال ، السبب الخاص للجذب الذى يفيض من
الكائن أعنى أحوال تحققاته الخير المختلفة . إننا نستطيع أن نفهم أننا نطلب
بعض الأشياء ونسميها خيرة (أو حسنة) لأننا نحس بحضورها ، نوعاً من اللذة
أو من البهجة أو من المتعة الخ . نستطيع أن نفهم أن حبنا ، فى هذه الحالة ، يتجه ،

في حقيقة الأمر ، إلى اللذة أكثر من إتجاهه إلى الخير الذي تتخيل أننا نحب .
ففى آخر الأمر ، اللذة هي الخير الذي نطلبه ومنه يأتينا بالحقيقة وعلى التخصيص
الجذب الذي يخلينا لا من الأشياء التي يبدو لنا أننا نحبها ، ومعنى هذا أن حبنا
نحوها هو حب شهوة .

ونستطيع أيضا أن نفهم أننا بإزاء الخيرات المفيدة يحدث حبنا ، في آخر الأمر
لا من أثر الخير الموجود في هذه الأشياء ولذاتها ، بل فقط لأنها تدخل في حلقة
تبدأ منا وتعود إلينا بعد أخذها من هذه الأشياء قيمة تتصل بخيرنا الخاص .
وهنا أيضا حبنا هو حب شهوة .

ولكن إذا أخذنا تفكر في حبنا لذاتنا . يبدو لال وهلة مستقلا عن كل حب
آخر . إننا نطلب خيرنا ، أعنى وجودنا وكال ازدهارنا وسعادتنا نفسها لالسبب
آخر إلا لذاتها أو بمعنى آخر ، لأن هذه الحقائق تجذبنا من غير أن تحتاج إلى
أن نبرر نفس جذبها . وحبنا لها يكفي لذاته . وهو يحمل صفة الهبة ، قوية
وخفية معا ، كما لو كان يوجد فينا خير أعظم منا يأمر حبا ويتقبله ، له كل سمات
الهبة الصرفة بدون أن نستطيع أن نميز حقيقة فاعل هذه الهبة والمنتفع منها .
ولأنه منطبع في طبيعتنا ولا نستطيع أن نمحوه إلا بمحو ذاتنا .

فحبنا هذا متوجه نحو خير لذاته ولذا لا يتسم بالشهوة ، بالعطف والتقدير ،
وهذا الحب المجاني نبديه أيضا نحو أشخاص آخرين كلما نجد أنفسنا إزاء خير
في هذا النوع أعنى خير في نفسه ولنفسه . ونفهم في نفس الوقت أن الحب
الحقيقى لا يكون إلا من هذا النوع ، بالنسبة لخيرات مثل هذه الخيرات ، بالرغم
من أنها ليست بعد الخير بملء كماله .

سلم الخيرات ودرجات الحب :

ويترتب معدن الحب على معدن الخير . فهناك فرق أساسى بين الخير النسبى

والخير المطلق حتى إذا كان محدوداً . وهو فرق يشبه الفرق بين الوجود الجوهرى
أى الوجود بالذات والوجود العرضى أى بالآخر وفيه .

وكما أن الجوهر المخلوق ، بالرغم من أنه جوهر حقيقى يكشف فى آخر الامر
لنظر الفيلسوف الثاقب . تبعية وجوده للوجود المطلق ، فالخير الجوهرى أو
المطلق لا يظهر سلم الخيرات المتصاعد فحسب بل يظهر أيضا الارتباط الاساسى
لكل خير بالخير الذاتى ، أعنى الخير الذى هو كنه كمال . فيظهر عندئذ عالم
الخير فى شتى تنوعه . فالخيرات النسبية تستمد قيمتها من الخيرات المطلقة وهذه
بدورها تستعير خيرها المطلق من المطلق بالذات الاول .

وفى ضوء هذه المبادئ ، نرى فى الحب أيضا نظاما ومراتب . إننا نستطيع
أن نميز بين حب جوهرى وحب عرضى أعنى حب يتغذى من حب أعمق .
فحب الخيرات المفيدة يستوجب دائما حب عطف أى حبا لخير محبوب لذاته .
والحب العطفى لخير محدود يتغذى فى آخر الامر من حب لخير من حيث هو
خير الذى ينتهى إلى الخير المطلق . وهو الذى نطلبه كلنا ، فى كل حب ، من غير
أن نكون دائما شاعرين .

غير أن نظام الاكتشاف فى حياتنا العاطفية هو عكس النظام الموضوعى .
فنكشف أولا الخيرات اللذيذة من حيث هى لذیذة والخيرات المفيدة من حيث
هى مفيدة . وأتينا نشعر فى قرارة أنفسنا أن ليس هذا هو إلا الحب الحقيقى لأن
الحب الحقيقى المطلق يقتضى الوجود والبقاء فى حضرة المحبوب بدون طلب
شئ آخر أو لذة أو فائدة غير المحبوب نفسه .

شروط الحب الحقيقى ومشكله الحب النزیه

ومن البديهي أن حبا مثل هذا يتطلب أولا أن نجد خيرات بذاتها ولذاتها .
ويتطلب ثانيا أن يكون فى وسعنا أن نجعل أنفسنا حاضرين لهذه الخيرات فى

ذاتها أعنى أن نلاقها قبل لقاء آثارها اللذيذة أو المفيدة وهذا لأننا :

(أ) أما أن تكون إذا خير له ، لسبب ما ، صفة خير مطلق وعليه يكون له قيمة مستقلة من آثاره المفيدة أو اللذيذة (وإن كان هو مصدرها) وعندئذ يجب أن يكون في وسعنا أن نحبه في نفسه ولنفسه وإلا كان حبنا حبا نسبيا يعنى حب شهوة .

(ب) أو أن نقدر أن آثار هذا الخير هي ، في نظرنا ، هذا الخير في نفسه وأن حب هذه الفوائد أو هذه اللذات هو حب حقيقى . وعندئذ يبطل الخير أن يكون له قيمة بذاته ولذاته . فيصبح كله خيرا منتسبا لخيرنا . فلا سبيل عندئذ إلى حبه حبا مطلقا

ولكن من جهة أخرى ، إذا وجد خير غير مفيد لنا وغير لذىذ ، هل يكون بعد خير لنا وهل نستطيع أن نحبه ؟ فيظهر إذا أن علينا أن نختار بين حب ملائم وخير لنا وحب صرف ولكن غير قابل للتحقق إذ يكون موضوعه خيرا بالذات ليس له صلة بنا وبالتالي غير قيم بحبنا .

وهذه هي بالذات مشكلة الحب النزيه غير المفروض .

لحل هذا المشكل لابد لنا أن نعود إلى التمييز الأساسى بين النزوع الحسى والنزوع العقلى ، والفرق بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية . وهذا لأن الخير موضوع الشوق كما ذهب إليه أرسطو وقاله بعده تلاميذه ، ومنهم ، هنا ، توما الأكوينى . وفى هذا المعنى يكون الخير حسنا لنا . وإذا لا نحتاج إلى معرفة عقلية لكي نشتهى الخير أعنى أن نشهر بآثاره . ولكن ليس الخير خيرا لأننا نشتهيه لأنه خير . وعليه لا نحبه حقيقة كخير ، مطلقا كان أو نسبيا ، إلا إذا أحببناه لما هو عليه في نفسه . وهذا يقتضى أن يتسنى له أن يكون حاضرا ، فى

نفس طبيعته كخير ، لاذى يريد أن يحبه كخير وهذا الحضور للخير من حيث هو خير يتخفف بالمعرفة العقلية للخير . فهى . التى تجعلنا حاضرين للخير نفسه فى طبيعته الخيرية ليس فقط أن نستفيد عينيا من آثاره أو نفعل نفسانيا بها .

فاذا حق أن قوام المعرفة هو أن نكون ، بنوع ما ، مانعرفه ، بأن نتقبل ظهور ماهية الموضوع ، فلا ينشأ حب فى قلبنا إلا إذا انكشف لنا بواسطة المعرفة العقلية الخير بنفسه كما هو . ويكون هذا الحب عندئذ حبا للخير لنفسه وفى نفسه وليس مجرد نزوع أعمى للخير به نفسه كما هو . وبالفعل حسنة طبيعة بذاتها وطيبة لنا ولكننا نجعل طبيعتها كما نجعل المعنى الحقيقى للحب الذى يربطنا بها . فعمل الخير ليس فقه عمل علة غائية للحركة كما هو شأنه فى قسمولوجيا أرسطو بل هو بفعل علة ضرورية من حيث هو خير ، معروف فى كماله الذى يعطيه أن يكون خيرا وغاية فيستطيع أن يحدث حبا للخير من حيث هو خير .

الحب والمعرفة

فطبيعة الحب مرتبطة ارتباطا وثيقا بطبيعة المعرفة . فهناك الحب النفسانى . المرتبط بحضور المحبوب فى العالم النفسانى . وتؤثر طريقة وجوده فى المعرفة وفى طبيعة وجوده فى العالم العاطفى .

وفى المستوى الحسى . اللذة وحدها هى الموجودة وهى موجوده ماديا كحالة نفسية فيسولوجية للنفس تعمل كخير ولكن ليست مروفة كخير . وهى نتيجة انفعال تحدثه عوامل خارجية وداخلية تشترك فيها المعرفة الحسية وهى تحمل الشيخ على القيام بأفعال هى نفسها لذينة ، كالأكل والشرب والنوم الخ وهى تمد الشخص بخيرات تريدها الطبيعة له لأجل حفظه وكماله أو لدوام النوع

وفى المستوى الروحى ، يكون الخير بنفسه موجودا ، وقد يكون لذة أو

وخيرا مفيدا . كاملا أو غير كامل لاتنا نستطيع ، بفضل ذهننا ، أن نعرف طبيعة الخير ونقوم بتحقيقاته المختلفة فيدنى لدينا نفسه أن يجيب جوابا لجذب الخير من حيث هو خير . وعليه أن يكيف نفسه ، على علم منه ، حسب كيفية الخير الذى يواجهه .

فلا شك أن الفروق فى طبيعة المعرفة هى الأساس فى تمييز أنواع الحب .

الحب النزيه : (L'amour désintéressé)

لقد أثارت مشكاة الحب النزيه أو الحب الصرف ، كما كانوا يسمونه فى القرن السابع عشر جدا لا حاداً بين رجال الدين فى فرنسا وأساس الجدل هو ما ذهب إليه البعض أنه عندما يتقدم المتعطر الى الكمال الروحى فى طريقه الى الله يرى أن التخلى عن شخصيته عثم عليه وأنه يجب أن يفنى بالله وألا يكثر حتى بخلاصه الروحى وهذا التيار الذى ذكرناه آنفاً والذى سماه روسو بالتيار الانجذابى ، يقول بوجوب تحطيم حب الذات الطائفى للوصول الى حب الله والصرف ، وبعبكس ذلك يذهب البعض الى نظرة متشائمة للحب فيدعون أن الحب النزيه غير ممكن لأن الأنانية تنبث بكل حب مهما علت مراتبه فلا بد إذا أن تناول هذا الموضوع ونحاول حله فى ضوء مبادئ توما الأكوينى .

إن الحب النزيه هو طبعاً الحب غير المغرض وما هو الحب المغرض ؟ . هو حب يدعى أنه موضوعى ولكنه فى الحقيقة ، عن قصد أو بغير قصد ، يبحث عن خير الشخص المحب نفسه . فهو يعود فى آخر الأمر الى نفسه مزوداً بما استطاع أن يجنيه من فائدة أو لذة تساعد فى تندية نفسه أو امتاعها .

فاذا حاولنا أن نحله من الوجهة المنطقية ، نجد فيه ثلاثة حدود : أولاً : الشخص المحب : ثانياً الخير الذى يحبه أو يعتقد أن يحبه . وثالثاً : الفائدة التى تعود على المحب أو خيره : وهو الموضوع الحقيقى لحبه . والبعد بين الموضوع

الظاهر والموضوع الحقيقي يزداد بقدر ما يختلف الخير الموجود في الموضوع
الظاهر والفائدة التي يسديها للحب . ويزول هذا الاختلاف تماماً عندما
يصبح خير الموضوع الحقيقي هو خيري الذي ابتغيه عندما أحبه . وهذه حالة
آلات التي يصنعها الانسان لفائدته . فن حيث هي آلات يتركز كل خيرها في
فائدتها لنا . وأساس الانانية هو ، بالذات ، أن نستعمل جميع من نداملهم كآلة
لفائدتنا أو لامتناعنا . ولذا لا تعجب لأن يكون عالم سارتر Sartre عالماً بدون
حب وفي نفس الوقت عالم الآلية الصرفة .

التوفيق نحو حب صاف نزيه

وموقفنا من الحب المفروض ، إذا لازلنا تواقين نحو المثل الأعلى ، هو موقف
تردد وريبة . فيصحب حكمنا عليه شيء من العتاب أو على الأقل من خيبة الأمل
فإننا نشاهد تصرفاً تلقائياً ويبدو لنا ، لأول وهلة ، أنه مجرد إفصاح عن حب
أصيل لأنبلث أن نكتشف أنه حب مفروض مزيف كاذب كأنه وعد لم يتحقق
وكان الطبيعة ذاتها اشتركت مع الانسان لتضل الانسان وتغريه . فتحاول
القلوب الذليلة أن تفلت من هذا التضليل وتصبر نحو حب نزيه لا تشوبه أية
شائبة ، ناتجة من البحث وراء غرض شخصي أو فائدة ذاتية .

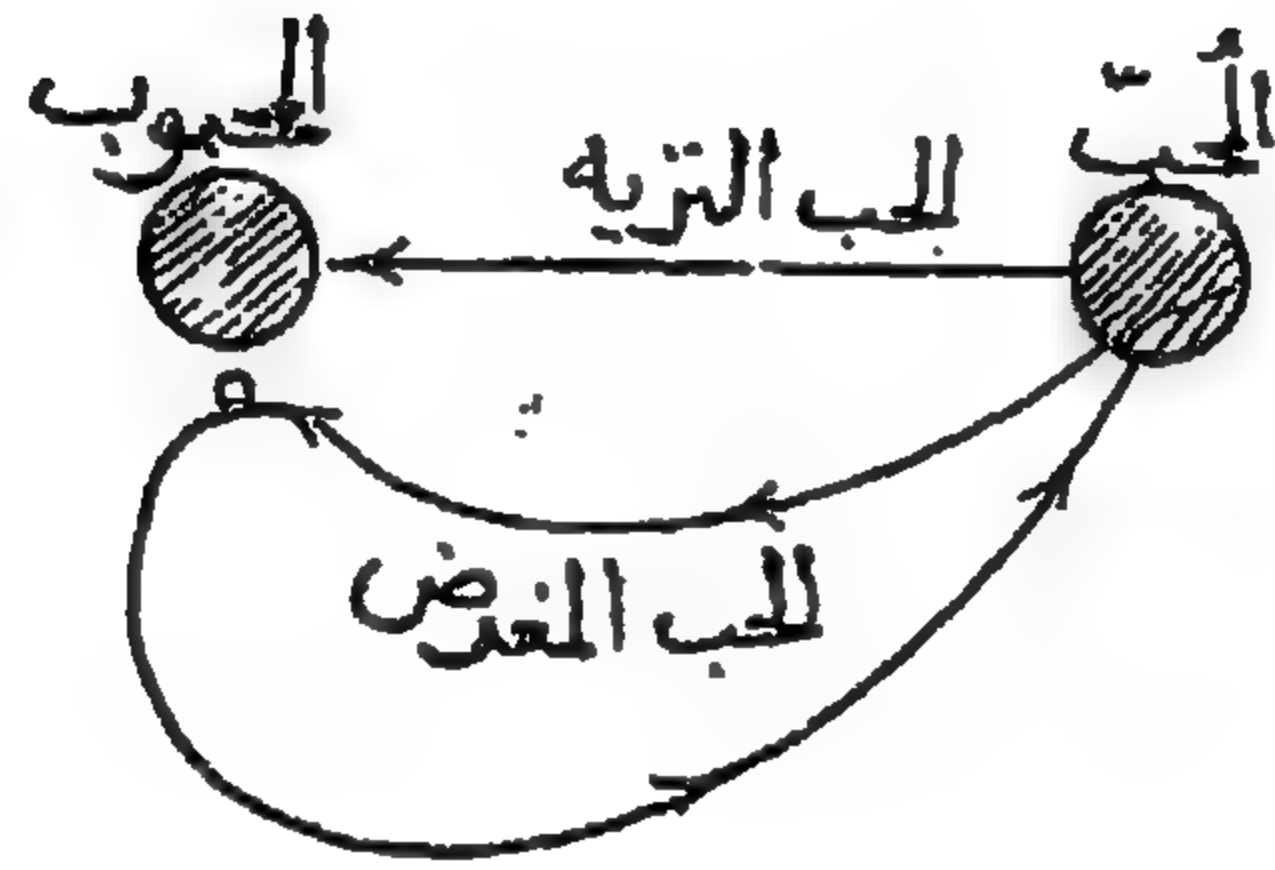
ولكن هل نستطيع أن نرى هذا الكذب ونسأل منه إذا لم يكن في قلبنا
بواكير الحب الحقيقي والرغبة في الوصول إليه ؟ وهذا الحب الحقيقي لا نستطيع
أن نرغب فيه إذا لم يحضر من قبل خير الموضوع نفسه . وهذا الحضور للخير هو
معرفتنا له . ولولاها لكان من المستحيل أن يدخل في أفقنا أي حب للخير نفسه .

هل الحب النزيه ممكن ؟

والذي هو في صميم مشكلة الحب النزيه والحب المفروض هو الرد على السؤال
الآتي : هل الحب الحقيقي ممكن ؟ وقد اتضح لنا فيما سبق عندما بحثنا عن مقتضيات

الخير ، أن هذا الحب هو فعلاً يمكن بل واجب . وسنجد هنا أيضاً نفس الحل .
ومعنى هذا أننا لانستطيع أن نتخلص من الحب المفروض بمجرد إقصاء الفائدة
التي نجدها فيها كما أننا لانحقق الاتصال اللاسلكى بمجرد إزالة الأسلاك ...

نعم هناك تشبيهات يستعملها البعض لتقريب الموضوع إلى الأذهان .
فيشبهون الحب بالحركة أو بشعاع يخرج من الحب ليصل إلى المحبوب . ففي حالة
الحب الزيه يخرج الشعاع من المحب ليتفانى في المحبوب وفي حالة الحب المفروض

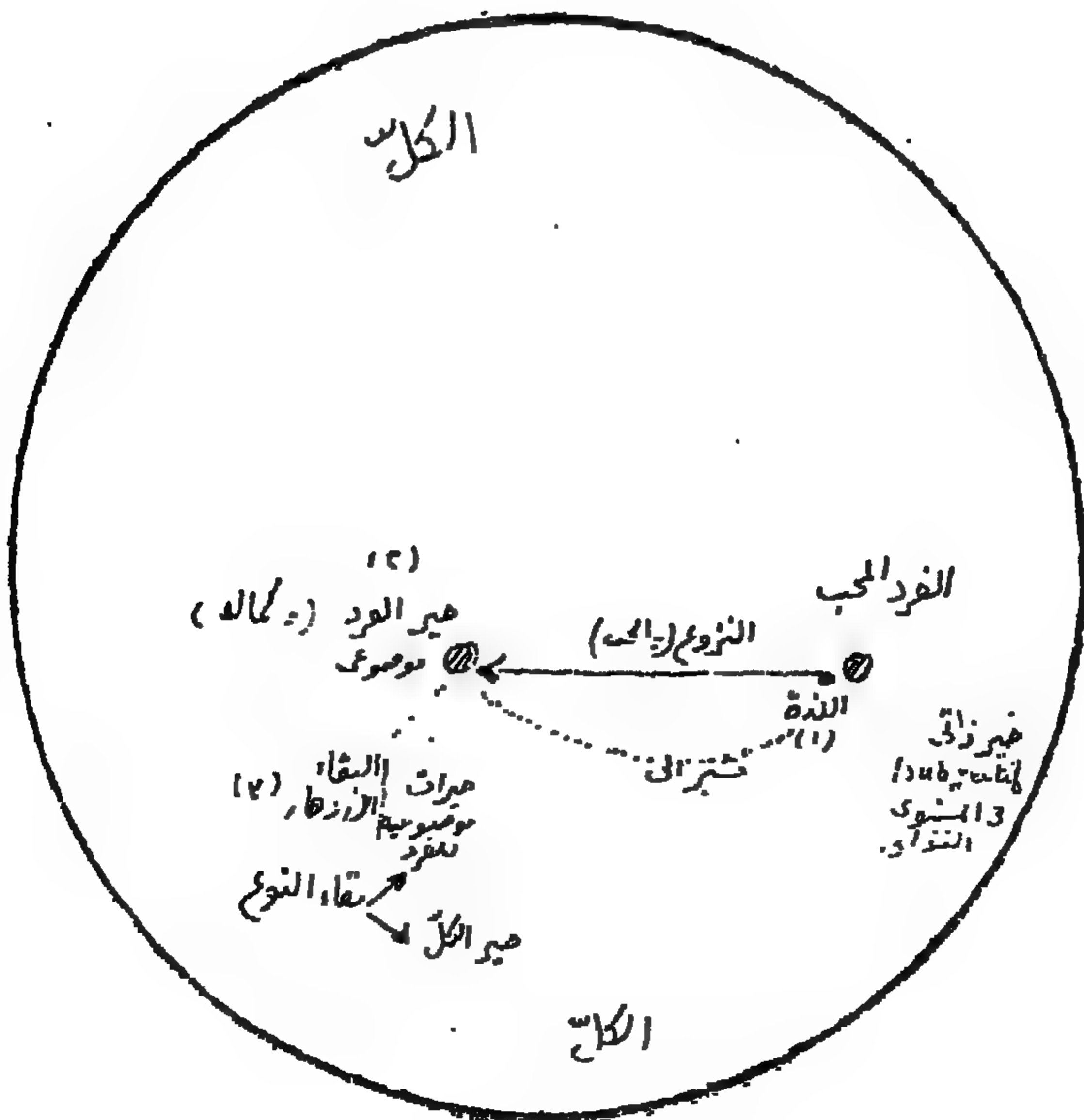


ينعكس الشعاع نحو مصدره . ولكن هذه مجرد تشبيهات قد تضللنا إذا أخذناها
على علاتها . هذا لأنها توحي بأن الحب الانساني هو بمثابة طاقة ذات وتيرة
واحدة . فالتغيرات الوحيدة تطرأ عليه هي من حيث القوة أو الاتجاه ، وفي هذه
الحالة يجب أن نتصور الحب الزيه كإطلاق الحب نحو المحبوب وفي النهاية قد
يلغى المحب كل سبب لحبه المنطلق هذا ، إذ يتصور أن هذا الحب نفسه هو خير
يستحق أن يقوم بذاته وأن يعطى . فيكون هذا الحب ، انجذابياً ، صرفاً
(extatique) وفي النهاية لا يبقى إلا الانجذاب وحده وقد اختفى الحب ..
هذا كله مجرد لعب بالصور وبالكلم ولا قيمة له في الحقيقة إلا بقدر ما يعبر عن
الخلافا النفساني بين الانانية والحب الزيه .

الانانية وحب الذات الاصيل

ولكن ليست الانانية حبا طبيعيا بل هي انحرافه . فليست العبرة بإلغاء
الحب المفروض والحب للذات بل يجب ضبطها لمنعها من أن ينحرفا ويؤديا إلى
الانانية ، وهي العجز التام للنفس عن أن تكون حاضرة للخير نفسه وأن تحب
لنفسه .

إن المهم هو تحديد شروط هذا الحب الحقيقي للذات . وأولها هو المعرفة
الذهنية . فحقائق نفسية مختلفة مثل حب الخير والشهوة الغريزية لخيرنا تنتمي إلى
مستويات نفسية مختلفة . فمن غير الممكن أن تنتقل من الواحد إلى الثاني بمجرد
عكس الأمور كما يدرب الحيوان بواسطة العقاب على الهرب مما يطلبه بدافع
العقاب .



فقد علمنا أن الحب المفضل هو حب في خدمة حب آخر نهائي للفرد المحب .
وبه يقصد موضوعات أخرى يستعملها ، بطريقة ساخرة أو ضمنية ، كوسائل
لنيل خير آخر . ولذا فالحب النزيه لا يتحقق بمجرد إقصاء كل اعتبار خاص
بالفرد المحب أو لفائده أو للوسائل المفيدة . حتى لو كان هذا ممكناً ، لن نخرجنا
هذه العملية من جو الحب المفضل لأنى عندما ألغى العودة إلى المحب ، لم أخلق
إهتماماً في الموضوع ولا أهية الظروف النفسية التي تسمح له أن يتولد بل أكون
قد أبعدت السبب الذي كان المحب من أجله يهتم بأشياء غير نفسه . وبفعل هذا
لم أعطه أن يتوجه نحو خير الموضوع . قد أكون ألغيت إهتمام الفرد المحب
ولكن لم أعطه بعد حباً نزيهاً . بل أكثر من هذا إنى لم أبعده من الانتباه الدقيق
إلى نفسه إذ جعلته يلتبه كل الانتباه للتخلص من منافعه .

ولذا يجب أن نرتفع إلى مستوى آخر وأن ننظر إلى قدرة الحب على أن
يكون حاضراً ، في المستوى النفسى ، للخير الذى يستحق أن يحب لذاته ليست
مهمتنا أن نمنع الحب المفضل من العودة إلى المحب . بل هى خلق حب يكون من
البداية وبأكمله حباً للخير فى ذاته ولذاته ، وهو حضور المحب حضوراً صافياً
نفسانياً للموضوع ، عندما يكون هذا الأخير خيراً يستحق هذا الحب .

ولكن هذا الحضور للحب لا يتحقق إلا بإدراك الخير ، وبالإطاحة به من
قبل عقلنا . ولذا فالمقل هو الأساس ، من الوجهة النفسية ، لإيجاد حب « حقيقى
هذا الحب الذى هو الهبة الأولى ، مصدر كل الهبات الأخرى Ch. N. 39

وإذا نظرنا إلى ما هو إيجابى فى الحب النزيه ، نراه ينطبق كل الانطباق على
الحب الروحى للخير الذى بموجب قيمته المطلقة يستحق أن يحب لنفسه .
والوقوف على طبيعته وإمكانه ، لابد لنا أن ننسبه إلى الحالة العامة للحب الروحى
ولا نكتفى البتة بالإشارة إلى مضادته للحب المفضل . إن حبنا قد يكون نزيهاً

لا من حيث أننا نستطيع أن نخالف حبنا لذاتنا أو نضحى بخيرنا ، بل لأننا
نستطيع بحبنا أن نتوجه نحو خير ظهرت قيمته المطلقة لذهتنا .

خواص الحب الروحي

ف هناك إذا حب نزيه لأنه حب روحي . ولكن ليس معنى هذا أن كل حب
روحي هو حب نزيه ولا أيضا أنه حسن دائما من الوجهة الأخلاقية . ولذا
يجب الآن أن نبحث في ثلاثة أمور تخصه : (١) موضوعيته (٢) حقيقة
أي استقامته (٣) نزاهته .

(١) موضوعية الحب الروحي

يميز توما الأكويني بين القوة الداركة وهو العقل والقوة النازعة أي الإرادة .
أما العقل فهو موضوعي بمعنى أن المعنى الذي ينبثق فيه عندما يدرك موضوعاً
ما يطابق مطابقة تامة هذا الموضوع كما أنه يطابق في حكمه على الحقيقة هذه
الحقيقة . أما في حالة الحب الروحي بمعنى بالموضوعية حضور الإرادة للخير في
مستوى الحب نفسه ، بحيث يكون الخير من حيث هو خير هو المقصود والمدرك
لا فقط آثاره الفائضة منه .

وفي حالة الحب الروحي ، نحن أمام حضورين موضوعيين للخير متصلين
اتصالا لا ينقسم ومتضامين :

- (١) حضور خاص بالمعرفة العقلية أي معرفة طبيعة الخير
 - (٢) حضور خاص بالحب ، مبني على الحضور السابق وغير مفهوم من غيره .
- وقد أدى سوء فهم هذين الحضورين إلى خلط في مشكلة الحب . فبعضهم
يفصل بينهما والبهمن الآخر إما يرجع المعرفة العقلية إلى إدراك منقارة
(immanent) في الذهن أو ينفيا مثل الاسمين (nominalistes) . ففي موقف
مثل هذا يصور الحب على شكل قوة صرفة ، ويحيل له وحده الموضوعية

والواقعية كما أن العقل العملى وحده عند كائط هو الذى يستطيع أن ينفذ إلى العالم الميتافيزيقى إذ العقل النظرى عاجز عن ذلك . فلا يكون الحب إلا طاقة عمياء ونزوعاً بمثابة قوة طبيعية حتمية . فيأخذ البعض باطلاق العنان إلى مزاجه الشخصى والانتقياد إلى شهواته مدعياً الاخلاص والحرية بينما البعض الآخر يحاول أن يسيطر عليها باصدار أوامر صارمة للعقل أو بتطهيرها بنضال لا يعرف إلى الرحمة سبيلاً أو بالتكشف وتضحية الذات .

وموقف توما الاكوينى خلاف ذلك . يقول بموضوعية الحب بمعنى أنه يوجد فينا وحدة عميقة بين المعرفة والحب فنستطيع بالمعرفة أن ندرك طبيعة الخير وطبيعة حبنا وعليه فتسكون الموضوعية التى نتحدث عنها اكتشاف ما هو الخير وما هو نحن عليه إزاء الخير ، أو بتعبير آخر ، اكتشاف وجود الخير نفسه ووجودنا من حيث هو مرتب وموجه إلى الخير .

وهذا الفهم للموضوعية يسمح لنا أن نلقى نوراً موضعاً على الحب الروحى نفسه وعلى جميع أنواع الحب الموجودة فينا من الحب الحسى إلى النزوع الطبيعى .

الحب الطائش

فلا يبدو عندئذ الحب طائشاً إلا لمن يبقى منغمساً فى الظواهر الخارجية والتأثيرات السطحية للحب . فيعتقد أن الحب هو مجرد تنويع هذه التأثيرات والتعبير عنها بأسلوب خلاب ولكن ليس هذا فى الحقيقة إلا الوقوف عند عتبة الحب بدون الولوج إلى صميمه إن الحب الحقيقى يتحقق فى مستوى الوجود وهو يعبر عندئذ عن تكامل فى الوجود نفسه بين المحب والخير الذى يقصده بحبه ، والموضوعية التى نتحدث عنها ليست هى إلا ثمرة هذه القدرة على التفكير التى يملكها الكائن الروحى ، فيستطيع أن يعكس تماماً على نفسه ، ويدرك كيان

تفكيره ووجه ومستواه الاتلوجى . وهذا نتيجة لقدرته على إدراك ماهية الوجود .

فالموضوعية متصلة بقوة وعينا وتروينا التى تجعلنا حاضرين لأعمالنا ، وللموضوعات التى تخصصها وإدراك طبيعتها وتناسقها المتبادل فى مستوى الوجود نفسه .

ولما كانت الموضوعية مرتبطة بطبيعة الحب الروحى فهى لاتنفصل عنه وهى تميزه عن الحب الحسى وتجعله ، بنحو ما ، يعمل بطريقة مضادة له تماماً . يقول توما الأكرينى : إن موضوع النزوع فى مستوى الشهوة [الحسية] يعتبر حسناً لأنه مرغوب فيه . ولكن موضوع النزوع العقلى يرغب فيه لأنه حسن بذاته . وهذا لأن مبدأ هذا النزوع هو العقل ، أعنى فعل العقل الذى يحركه بطريقة ما المعقول ، (١) .

وسبب هذا هو : أن المعرفة الحسية لاتدرك المعنى المشترك للخير إذ أنها تدرك فقط خيراً خاصاً هو اللذيد . وعليه فهى مستوى النزوع الحسى كما يوجد فى الحيوان إنما الأفعال تقصد للذة ولكن العقل يدرك المعنى الكلى للخير ، والذة تلحق هذا الإدراك . ولنا يبحث العقل عن الخير قبل بحثه عن اللذة ، (٢) .

ويجب أن نعرف أن هذه الموضوعية لاتظهر كثيراً فى حياتنا اليومية . فأتنا نقاد إلى أهوائنا أو إلى ميولنا الحسية فنعتقد بسهولة أن الخير موجود حيث نشعر باللذة الحسية وإذا وعينا أمرنا ، نحاول أن نبرر أعمالنا أزاء ضميرنا فنقرر

(١) In Metaph. 12, 7, No. 2522

(٢) la, 2 ae, q. 4, art. 2 ad 2 m

أن الخير الذاتى من حيث هو طيب لنفسنا هو ما اخترناه عندما سعينا وراء
اللذة ! ...

(٢) حقيقة الحب أى استقامته

وعلى كل فإن الموضوعية الطبيعية لحبنا الروحى تحاول أن تتكامل باستقامتها
أى حقيقتها . وهذا لأن للخيريات قيماً مختلفة ونظماً يربطها بعضها ببعض .
فهناك خيريات متصلة بالوسائل وأخرى بالوسائل ، وهناك خيريات أدنى وخيريات
أعلى ؛ خيريات محدودة وخير لانهاى ؛ خيريات بالاشتراك وخير بالذات . فلكى
يتجه حبنا حقيقة نحو الخير من حيث هو خير يجب أن ندركه لا فى نفسه منفرداً
لحسب ، بل أيضاً بصلاته بالخيريات التى تكون عالم الخير . لأننا إذا أحببنا
الحب فى تحقيقاته الجزئية أكثر أو أقل مما يستحق لم نكن أحببنا الخير من
حيث هو خير (١) .

وفى مستوى الشعور الحسى المحض ، عند الحيوان ، يظهر أن تمييز الخيريات
مطبوع فى الطبيعة نفسها . إن الحياة الغريزية بصفة عامة ، هى دائماً حقة ولكن
عند الانسان لا يوجد هذا التمييز التلقائى للخيريات وللحب الذى يقابلها نعم إن
إرادتنا تتجه طبيعياً نحو الخير الملائم للفعل ولكن الإثم متربص لنا فتختل
الموازين وتدفعنا أهوائنا إلى عبادة الأصنام المختلفة فنضع خيرنا فى أشياء
لا نستطيع أن نتحمل هذا العبء الثقيل . وإذا قويت هذه الأهواء ارتمت بكل
قواها فى أحضان الخيريات المحدودة التى تجذبها فتحاول أن تنظر إليها فى مفردتها
وأن تعطىها قيمة مطلقة وتشحنها بكل ما نملك من طاقة عاطفية فيصبح هذا

الخير الخاص المحدود الخير كله ومعقد سعادتنا (١) .

وفي المستوى الروحي يمكننا أن نميز ونقارن بين الخيرات وهذا من مستوجبات الحب الروحي فكما أن العقل بموجب طبيعته مرتب نحو الحق ، فالحب الروحي مرتب ذاتيا نحو الخير الحقيقي (٢) وهذا النظام الاساسى هو النبوة الطبيعية لكل ما نستطيع أن نكسبه من فضائل . ومهمة هذه الفضائل هي أن تعود الموضوعية الطبيعية للارادة إلى ازدهارها الطبيعي يعنى إلى استقامتها وإلى قوتها بحيث أنها تتأصل وتصبح كطبيعة ثانية .

٣ - نزاهة الحب :

وبخلاصة القول إن الحب الروحي هو دائما موضوعي وإلا لم يكن حبا محددا بالمعرفة العقلية . فهو ينصب دائما على الخير نفسه ، مهما كان حال هذا الخير . وهذا الحب الموضوعي هو في نفس الوقت حقيقي عندما يكون منظما ، أعنى إذا احتفظ في اتجاهه نحو الخير وبالوزن والعدد والمقدار ، التي تميز الخير وتحدده . وهذا الحب الموضوعي قد يكون منزها وحقيقيا عندما يكون أمام خير مطلق ، وقد يكون منزها ولكنه غير شرعي (أى غير أخلاقي) عندما يضافى صفة الخير المطلق على خير مفيد أو خير نسبي ، يجب من طبيعته أن يخضع لخيرات أخرى .

الخلاصة :

يمكننا الآن أن نلخص فلسفة الحب عند توما الأكويني على الوجه الآتى :
يرجد في الوجدان الإنسانى ، فى أوسع معناه ، بالإضافة إلى النزوع الطبيعي لكل قوة من قوانا ، حب حسي وحب روحي . إن موضوع الحب الحسى هو الخير أو بمعنى أدق الأشياء الطيبة . واللذة الحسية نتيجة لهذا الخير .

ia, 2ae, q. 77, q. 78, a.4

(١)

la, 2ae, q 63 a1; q. 56 a.6 et 8, q. 85a.1 et ad 2m, a.2 et ad 3m (٢)

وموضوع الحب الروحى هو الخير من حيث هو خير ، وهو مبنى على المعرفة العقلية ، هذا الحب هو حب موضوعى ، لأنه ينصب على خيرات يستطيع العقل أن يميزها ويقومها ، وهو يتزع طبيعيا إلى الاستقامة بمطابقته للعقل السليم هذه الاستقامة التى قد تنقص فى بعض الأفعال . تكون الكمال الأسمى أى الكمال المحض لحبنا الروحى . وهى قبول الخير من حيث هو خير . وهذا الحب هو حب حسن لأنه يريد أن يكون مخلصا لمقتضيات الخير فى كل أحواله .

وقد يكون هذا الحب موضوعيا وحقا وبالتالي حسنا أخلاقيا ومتجها نحو المحب عندما ينصب على الخير الخاص للمحب لأن هذا الخير خير حقيقى . وحبنا لخيرنا الذاتى هو أقوى وأرسخ مما يوجد من أنواع الحب بعدد حبنا لله . وهو حب عطف لاحب شهوة .

وقد يكون الحب الروحى موضوعيا ، حسنا أخلاقيا ومغرضاً عندما يكون الإنسان أمام خيرات تخضع من طبيعتها إلى خيرات أخرى وبخاصة إلى خيرنا . ومن المهم ألا نخلط بين الحب المغرض الذى لا يستطيع أى إنسان أن يتخلص منه ، والأنانية التى هى تضخم مزيج لخيرى الشخصى بحيث أجمعه الخير المطلق . وهى تحدث عندما الإنسان ، بدلا من أن يحب نفسه حسب الحقيقة كما يقتضيه طبيعيا الحب الروحى ، يخاف الطبيعة فيضع خيره الكامل والنهائى فى خير محدود ، وتصبح جميع الخيرات الأخرى ، وحتى المطلقة منها ، وسائل له .

وقد يكون الحب الروحى موضوعيا وحسنا من الوجهة الأخلاقية مع قبوله الذات التى تصحب ضروريا النشاط الطبيعى وامتلاك الخيرات المختلفة إذ اللذة هى أيضا خير ، ولكن لابد أن يحفظ لهذه اللذة مهمتها كإشارة أو كتكملة . إن الخطأ الأخلاقى الخاص باللذة لا ينتج

من الشعور باللذة أو بالبهجة أو بالسرور بل من وضع اللذة بمرتبة الخير وإخضاع كل خير آخر كوسيلة لها .

وقد يكون أخيرا الحب الروحي موضوعيا حسنا من الوجهة الأخلاقية ونزيمها عندما يكون أمام خير تقتضى قيمته المطلقة هذا الحب . وهو نزيمه أولا بمعنى أنه داخل في نطاق رغبتنا في خيرنا الخاص ولنا مستعدون ، إذا إقتضى الحال ، أن نضحى بهذا الخير في سبيل خير الكل أو في سبيل خير الله الذى نرغب فيه أيضا .

وليس هذا فقط بل إن هذا هو الحب فى نفسه ، الموضوعى والحقيقى ، هو حب بمعنى الكلمة — يستطيع قلبنا أن يستجيب له مطلنا واهبا له الخضوع التام والاكرام اللذين يستحقهما وقد يتذرع هذا الاكرام بتنويع الخيرات التى يصادفها فهناك إكرام أمام القيم غير الشخصية مثل الحق والخير والجمال . وهناك إكرام حب يديه شخص نحو خيرنا الحقيقى ، وهناك أخيرا إكرام وحيد أمام خير ليس فقط ذا قيمة مطلقة بل هو مطلق الخير بالذات ، مصدر كل خير وكل حب وبالتالي مصدر حبنا وخيرنا أعنى الله عز وجل .

وفى حضرة هذا الخير المطلق بالذات مبدأ كل خير وغايته ، يجد حبنا ضوءه النهائى فنستطيع عندئذ أن نحب كل شىء حسب قيمته الخاصة ، الوسائل المحدودة بالنسبة إلى غاياتها المتبادلة وخصوصا المشترك للخير المطلق ويكون حبنا هذا مثبتا فى الله لا لأن الله يعطينا منتهى خيرنا أو منتهى لذتنا ولكن لأنه حقا الخير المحض . يقول توما الأكوينى : إن إرادة الالتذاذ بالله هى حب شهوة . ولكن يجب أن نحب الله حب صداقة أكثر منه حب شهوة لأن خير الله بذاته يفوق الخير الذى نستطيع أن نشترك به عندما نلتذ بالله .

ولما كنا نستطيع ، بعقلنا ، أن نعرف وندرك تصرف شعورنا الحسى

والخيرات التي تواجهه فإنا نستطيع بحبنا الروحي أن نقوم ونعدل كل حياتنا النفسية والأخلاقية .

ولذا عندما يقترح علينا الله أن نحبه لافقط كالحير المطلق الذي يكتشفه الفلاسفة ، بل حب ود وصداقة يكون ردا لما يعرضه علينا بملء حرية من حب ، تكون إرادتنا مؤهلة بحكم طبيعتها أن تتقبل منه اللطف الذي يجهانا بحبه بنفس المحبة التي يحب بها ذاته ولذاته .

المراجع

تسهيلا للاستفادة من هذه المراجع رتبناها حسب المواضيع المتصلة ببعضنا .

١ - مذهب الحب عند افلاطون :

Léon Robin. La théorie platonicienne de l'amour, Paris, 1908

Léon Robin, Platon, Le Banquet Paris, Belles-Lettres, 1929

Léon Robin, Platon, Coll. "Les grands philosophes", Paris
Alcan, 1935

A. Diès, Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire 2 vol.,
Paris Beauchesne, 1927

Emile Bréhier, Histoire de la philosophie, t. 1er, Paris, Alcan
1931, Science et dialectique de l'amour, pp. 118—121

A. E. Taylor, Plato, The man and his work, London, Methuen,
1948 (5th Edition) Ch. IX: The Symposium, pp.
209 — 284

Victor Goldschmidt, Les dialogues de Platon Structure et méthode
dialectique, Paris, PUF, 1947

٢ - الافلاطونية في المسيحية :

R. Arnou, Platonisme des pères, in Dict. de Théologie catholique,
t. 12, col. 2258—2392

هذا هو أطول بحث في الموضوع وتوجد فيه مراجع عديدة

Pierre Courcelle, Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à
Cassiodore, Paris, Boccard, 1943

Jean Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris Aubier, 1944

Jean Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Paris Desclée, 1961

R. J. Henlé, Saint Thomas and Platonism. At The Hague, Nijhoff, 1956

F. Vernet, Marsile Ficin in Dict. de théologie catholique, t. 5, col. 2278—2291.

J. A. Stewart, Cambridge Platonists, in Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by Hastings, vol. 5, pp. 167—173

E. Cassirer, The Platonic Renaissance in England, London, 1953

نجيب بلدي ، فيدون في الفلسفة المسيحية الغربية .

بحث قيم عميق طبع في الطبعة الأولى للترجمة العربية لفيدون ، المسارف
بالاسكندرية ١٩٦١ .

٣ - الحب العذري في الغرب :

Chaytor, The troubadours, 1912

A. Jeanroy, La poésie lyrique des troubadours, 2 vol. 1934

Robert Briffault, Les troubadours et le sentiment romanesque
Paris, Les éditions du Chêne, 1945

A. J. Denomy, Fin' Amors : the Pure Love of the Troubadours,
its amorality an possible source in Mediaeval Studies
(Toronto), vol. VII (1945) pp. 139—207

J. Lafitte-Houssat, Troubadours et cours d'amour, Coll. Que
sais-je Paris, PUF 1960

Henri Davenson, Les troubadours, Paris, Le Seuil, 1961

Reto R. Bezzola, Les origines et la formation de la littérature courtoise et Occident (500 — 1200), 3e partie, La société courtoise; littérature de cours et littérature courtoise t. 1 et 2 634 pages, Paris, Champion 1963

٤ — الحب الانساني والحب الديني :

Stendhal, De l'Amour, 1832

S. Kierkegaard, Vie et règne de l'amour, Paris, Aubier, 1946

Anders Nygren, Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations, Paris, Aubier, 1930

Jean Guittou, Essai sur l'amour humain, Paris, Aubier, 1948

D. de Rougement, L'amour et l'Occident, 2e éd. Paris, 1956

٥ — مذهب الحب عند توما الاكوييني :

Ch. V Héris, L'amour naturel de Dieu, dans "Mélanges thomistes" (1923), pp 289 et sq.

H. — D. Simonin, Autour de la solution thomiste du problème de l'amour in Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, 1931, Paris Vrin

Pierre Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Paris, Vrin, 1933, 104 pages

Etienne Gilson, Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin, 5e éd. Paris, Vrin, 1945
Troisième partie, Ch. II L'amour et les passions

E. Gilson, Wisdom and Love in Thomas Aquinas, Marquette University Milwaukee, 1951

Ch. V. Hérès, Spiritualité de l'amour, Paris, Ed. Siloé, 1950

Louis-B. Geiger, Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin, Paris, Vrin 1952

E. Gilson, La théologie mystique de saint Bernard (ch. "L'amour courtois"), 1934

Henri Bremond, La querelle du pur amour au temps de Louis XIII, Cahiers de la Nouvelle Journée, 1932

Saint François de Sales, Traité de l'amour de Dieu

أثر المأدبة أو الحب الأفلاطوني

في

العالم الإسلامي

أثر المأدبة والحب الأفلاطوني في العالم الاسلامي

مقدمة :

رأينا في القسم الاول من هذا الكتاب أول صورة فلسفية انبثقت لدى اليونان عن نظرية الحب . وقد منا ترجمة كاملة عليا لهذه الصورة ، وتبعنا النظرية نفسها معروضة في محاورات أفلاطون . ثم أعقبنا هذا بترجمة أيضا لنص أفلوطين في التساقيات عن ايروس .

وقد انتقلت المأدبة إلى العالم المسيحي ، وأثرت فيه أكبر الأثر ، وكان لإيروس ، اليونان عامة ، وإيروس أفلاطون بخاصة أكبر الأثر في العصور الوسطى المسيحية ... وقد يقال : إن المسيحية نفسها أوجدت تصورا للحب يخالف تماما التصور الايروسي .

ولا شك في هذا ، فقد انبثقت عن المسيحية نظرية في الحب ، اتخذت أصولها من اليهودية ، وتطورت عنها . لقد أثبتت الابحاث وأن عهد الآباء الاثني عشر، اليهودية - كانت د السمر الصامت ، للقديس بول ... وقد نقل منها الكثير وبخاصة النظرية اليهودية في الحب ، ... كما أن المسيح عرف فقرات هذا الكتاب . وقرأ فيه د ليحب كل منكم زميله من قلبه ، واستند انجيل متى أيضا من هذا الكتاب نفسه كثيرا من عبارات الحب . وقد احتوى هذا الكتاب د أحب ربك أو جارك . أحبوا ربكم طوال حياتكم ، وأحبوا بعضكم بعضا من قلوبكم . وأحب ربى ، كما أحب كل إنسان بكل قلبى ، .

تطور الإيجائية المسيحي إذن عن أسفار اليهود السابقة لظهور المسيح ، وأثرت فيه ، كما أثرت في القديس بول . ولكن هل كان للأجائية أثر في العصور الوسطى المسيحية حقيقة ... أم ساد الإيروس ، وبخاصة حين وصل الإيروس اليوناني - عن طريق المأدبة من ناحية ، كما وصل أيضا عن طريق الأفلاطونية المحدثة - وإيروس المأدبة صناعته ، وإيروس التاسوعات نازل . ومن الاثني تكررنت .

نظريات الحب ... لدى الآباء أولا ثم اتضحت النظرية تماما لدى أوغسطين .
ومن ثم انتقلت الى العصور المسيحية وبخاصة لدى الفرنسيديسكان . وأكبر مثال
للإيروس اليوناني - أفلاطونيا كان أو افلوطينيا - كان لدى بوناقتورا . ولا شك
أن بوناقتورا قد تأثر تأثرا كاملا بالمأدبة نفسها ...

وفي الحقيقة إن العصور الوسطى لم تعرف الحب المسيحي . كان الإجابيه
المسيحي ولغة الكنيسة ، ولم يعيش إلا في أسوارها ... أما بقية المجتمع الأوروبي .
فقد كانت تعيش في نشوة الإيروس اليوناني - يطلقه الأدباء الرومانيون ، فتؤثر
في الخاصة والعامة أشد تأثير ... والحب الروماني هو هو الحب الإيروسي . وأتى
شعراء التروبادور يحملون هذا النوع من الحب الدرامي العنيف - عن شعراء
العرب ومتأثرين بالروح الإسلامي - فالحب موت وفناء ، والفارس ينحنى لحبيبته ،
ويسير في إثرها ... ويموت لأجلها ... ساد هذا النوع من الحب العصور الوسطى
المسيحية ، وأثر في المجتمع الأوروبي . . واختلط بروح صوفية إسلامية
واتضح في الرموز والألفاظ والمبهمات التي تغنى بها شعراء التروبادور ...
ونفذت فكرة الحب الصوفية الإسلامية في صوفية المسيحيين من أمثال :

برهريوس ، وفرنسيس الأسيزي ، وتريزا ، وريموند ايل .

ولسنا نتبع هذا الآن - إنما غايتنا أن نبحث في أثر الإيروس اليوناني في

نظريات الحب الإسلامية .

ونحن نعلم أن في القرآن نظرية أصيلة في الحب ... تبدأ بحب الله للإنسان ،
ثم بحب الإنسان لله . والحب الأول - كما سيأتي - هو أهم حب قرآني في الوجود ،
وسيتخذ صورا قرآنية متعددة - خلة إبراهيم ، فهو خليل الله . ثم اصطفاء محمد ،
فهو المصطفى وحبيب الله . ثم حب الله للإنسان وجب الإنسان لله وأهم قواعد
هذا الحب مراعاة قواعد المحبوب ، ثم إنتهى عند الصوفية إلى المشاهدة . أما عند

فلاسفة الصوفية فاتهى إلى الحلول والاتحاد والوحدة... ثم تكلم القرآن عن حب الإنسان لأخيه . وكان أهم صورة له آية الزخرف « ...الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلى المتقين » ٣٤ الزخرف ٦٧ ، فجعل أساس المخاللة من البشر . التقوى في الحب .. ويتكلم الإسلام عن محبة القريب ، ومحبة الآخرين .. ومحبة البشر جميعا . وسنعرض في الفقرة المقبلة صورة موجزة للحب الإسلامى الخالص .

— ١ —

النظرية الإسلامية في الحب

أنكر كثيرون من المستشرقين على الإسلام نظرية في الحب عامة ، والحب الإلهى على الخصوص . وقرروا أن الطبيعة العربية الحشنة لم تكن لتحتل معانى القلب الرقيقة ، وجاء « القرآن » ليعكس هذه الطبيعة الجامدة في ثنياه . ولذلك صور « الله » في صورة المنتقم الجبار القاسى ، ورأى هؤلاء المستشرقون أن صور الجحيم « والسعير » و « العذاب » تنتشر في القرآن . وذلك لكى تلقى الخوف في نفوس العصاة .

فكرة خاطئة سيطرت على هؤلاء الباحثين من الأوروبيين من يدعون بالمستشرقين ، وهى راجعة إلى جهل - فى الأقل - وإلى سوء نية فى الأكثر ، وكانت غاية الأخيرة هذه ربط كل نظريات الحب ، وبخاصة لدى صوفية الإسلام : إما بالمسيحية وإما بالمذاهب الغنوصية .

حقا : إن مشاهد العذاب الآخروى فى القرآن كثيرة ، وكان غايتها ، وما تزال ، ردع الطبيعة البشرية المنحرفة . وهذا كثير أيضا فى العهدين القديم والجديد . ولكن لا تقل مشاهد النعيم الآخروى ، ومشاهد الجنة انتشارا فى القرآن عن مشاهد النار ، وحقا : صور الله بالمنتقم وبالجبار ، ولكن صور أيضا

بالرحمن والرحيم ، وتبدأ « أم الكتاب » بهما . ثم تنتشر في القرآن أيضا الغفار ،
والغفور ، والرؤوف والقريب والمجيب والتواب ... ثم الرضا ... ثم « الودود » ،
وقد اتخذ الكثير من الصوفية هذا الاسم الأخير « وردا لهم » . أما صور الحب
البحث ، فيصور القرآن كثيرا منها « يحبهم ويحبونه » ، « المائدة (٥٤) » « قل
إن كنتم تحبون الله ، فاتبعوني يحببكم الله (٣ آل عمران ٣١) » ... ونادى القرآن
بالرجعة إليه « يا أيها النفس المطمئنة إرجعي إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي
في عبادي وأدخلي جنتي » ، « الفجر ٢٧ » وأرسل على البشر سلامه « سلام عليكم ،
طبتم . فادخلوها خالدين » ، « الزمر ٧٣ » ، و « عجلت اليك رب لترضى » ،
وسيتخذها الصوفية مثالا ، بل مقاما ، حين تفيض كائنات المحبة ، فيتخطى الصوفية
كل عقبة ... عائن إلى الله . ثم يفسرون قول الله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ،
بأن الأولى هي الجنة ، والثانية ، هي الحب الإلهي ، متخطيا الجنة والنار ، متشوقا
إلى حبيبه ... ناظرا إلى وجهه الجميل ... والآيات كثيرة ومتعددة ، انكفا عليها
الصوفية ، بمنهج الاستنباط ، يعمقونها ويعيشون فيها ، وبنوا عليها نظريات في
الحب كثيرة ومتعددة النواحي . فبينما نرى مثل صوفية السلف ابن تيمية
- يقيم نظرية في الحب مستندة على هذه الآيات ، تنتهي إلى التشوف نحو رؤية الله ،
رؤية حسية ، ويتابعه في هذا رجال مدرسته من أمثال ابن القيم وابن رجب
وغيرهما ، نرى صوفية أهل السنة ، يقيمون نظرية في الحب جمالية ، يناجون فيها
الحبيب ، ويتشوقون أيضا إلى لقائه ، وإلى تأمل ذاته ، . بل إن بعض رجال
مدرسة البصرة يستخدمون آيات إبراهيم الخليل ، ويستخرجون منها نظرية
الخلقة ، ونظرية الحب . وبينما تستند النظرية الأولى إلى قصة إبراهيم واتخاذ الله
له خليلا ، تستند النظرية الثانية على آية محمد ، واصطفاء الله له على العالمين .
والاصطفاء عندهم أرقى أنواع الحب . ومدرسة البصرة كما نعلم - مدرسة سنية

واضحة ... ثم يأتي صوفية الحلول ، وصوفية وحدة الوجود ، فيتخذون نفس الآيات أساسا لنظرياتهم التي اختلطت فيها عناصر إسلامية وعناصر خارجية . ولم يكن القرآن وحده - مصدر هؤلاء الصوفية جميعا - سلفا أو سنة أو فلاسفة ، بل أمدهم الحديث بمادة كبيرة عاينت على إقامة نظرياتهم في الحب . ففى الحديث القدسي « من أمان لي وليا ، فقد بارزني بالمحاربة ، وما ترددت في شيء ، كترددى في قبض نفس عبدى المؤمن ، يكره الموت ، وأكره مساءته ، ولا بد له منه ، وما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى من أداء ما أفترضت عليه ، ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل ، حتى أحبه ، فإذا أحببته ، كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، .. وغير هذا الحديث كثير ، نجده فى كتب الصحاح ، كما نجد أكثر فى كتب التصوف .

كان فى الإسلام إذن نظرية فى الحب كبيرة ومتأسقة ، استندت على مصدرية الكبارين القرآن والسنة ، وتطورت هذه النظرية تطورها الطبيعى لدى مختلف المدارس . فلا محل إذن للقول بأن الإسلام خلا من نظرية فى الحب الإلهى . وقد قامت نظريات متعددة فى ، الحب ، عامة فى العالم الإسلامى وفى الحب الإلهى خاصة . ونحن نعلم أن منافذ الحضارة الإسلامية كانت مفتوحة لكل الثقافات . حقا كان لها روحها الخاصة ، وكان لجوهر حضارتها خصائصه المميزة لها ، ولكن لا يمنع هذا أنه استعار من قبله من الأمم بعض عناصر غير مختلفة مع روح حضارته ، ولفظ فى الآن عينه الكثير . والحب ظاهر قإنسانية ، فعمل تأثرت نظريات المسلمين بكتب غيرهم فى الحب . أو بمعنى أضيق - ونحن هنا فى مجال مآدبة أفلاطون - هل تأثر بعض مفكرى الإسلام بالمآدبة ، وهل انتقلت إليهم - خلال التراث اليونانى الكثير ، الذى أخذ طريقه إليهم .

المأدبة في العالم الاسلامي

هل عرف المسلمون - مأدبة أفلاطون - كما عرفوا طيماوس أو الجمهورية أو النواميس أو فيدون . لقد رأينا في كتابنا السابق - فيدون - أن هذه المحاور قد انتقلت إلى العالم الإسلامي ، ووجدنا كثيرا من فقراتها مبثوثة في الكتب . ورجحنا أنه كان لدى المسلمين - ترجمتان لفيدون - ترجمة كاملة ، و ترجمة مختصرة فهل حدث هذا أيضا للمأدبة .

ليست هناك أية إشارة إلى أن تمت ترجمة للمأدبة في العالم الإسلامي . لقد عرف المسلمون اسم المحاورة « سمبوسين »^(١) . كما أنهم ترجموا هذا الاسم باسم المأدبة والنادى . ولكن لا نظفر بإشارة إلى أن المحاورة قد ترجمت أو اختصرت أو علق عليها .

ولكن من الثابت أن هناك نصوصا تشير إلى المأدبة ، وأخرى تحمل إلينا كثيرا من آراء أفلاطون فيها . فلا شك أن المضمون قد وصل . وهنا نقسائل عن أى طريق وصل مضمون المأدبة إلى مفكرى الإسلام .

أما وليس بين أيدينا - حتى الآن - وثائق تثبت أن المأدبة قد وصلت إلى العالم الإسلامي ، فليس أمامنا إذن إلا أن نضع بعض الترجيحات عن مسالك وصول مضمونها أو بعض هذا المضمون .

أولا : هناك احتمال أن المأدبة قد تسربت عن الطريق الشفوي خلال الكنائس السوربانية المنتشرة في العالم الإسلامي . ولا شك أن معظم كتب أفلاطون

(١) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء .. منشورات دار مكتبة الحياة في

كانت معروفة للنصارى . وقد سبق أن رددنا مرارا أن المسيحيين الأوائل صوروا أفلاطون في صورة مسيحية ، وكان أقرب إليهم من أرسطو . ومن المرجح أنهم عرفوا مآدبته ، وبخاصة أن الإيروس الأفلاطوني قد أثر في المسيحية الأولى ، كما أثر في كتابات الآباء . . فلعل مخطوطات سوريانية كانت موجودة في الأديرة ، وعرف المسلمون مضمونها . في وقت مبكر . وكان المسلمون الأوائل يناقشون الرهبان ويتجادلون معهم .

ثانيا : تمت احتمال آخر أن كثيرا من مضمون المأدبة قد وصل خلال جالينوس . فنحن نعلم أنه اختصر كتب أفلاطون . وأن رابوعات جالينوس لكتب أفلاطون قد ترجمت . فهل ترجمت المأدبة أيضا . لا يوجد دليل حاسم ، وإن كان من المؤكد أن المسلمين قد عرفوا بعض مضمون المأدبة خلال كتب جالينوس نفسها المؤلفة . وسيورد ابن داود الظاهري كما سنرى بعد آراء جالينوس في كتابه عن الحب الزهرة ، ثم يعقبها بآراء أفلاطون : إن النسق يشير إلى أنه استمد ما كتبه من كتب لجالينوس . ونحن نعلم أن كتب جالينوس قد ترجمت إلى العربية وكان لها شهرة طيبة وفلسفية .

ثالثا : تمت احتمال رابع أن المسلمين عرفوا مضمون المأدبة من كتب أرسطو . فقد ناقش أرسطو بعض آراء أفلاطون في الحب . وعلق عليها في كثير من كتبه . **رابعا :** كتب الأفلاطونية المحدثة : أوردت كتب أفلاطين وبركلس بعض الآراء الأفلاطونية في الحب وفي الجمال . فهل عرف المسلمون خلالها بعض فقرات من المأدبة .

خامسا : أخبار الحكماء والفلاسفة . . وقد نقل بعض هذه الكتب إلى العربية نقلها حنين بن اسحق وغيره ، ولعل بعض هذه الكتب قد احتوى في ثناياها بعض الفقرات من المأدبة .

وبعد : فإني أرى أن البحث في انتقال المأدبة خاصة ، وفي انتقال كتب

أفلاطون عامة مازال مفتوحا أمام الباحثين . وما زال ينقصنا أو ليس في متناولنا الكثير من الوثائق التي توضح هذا .

فإذا انتقلنا إلى إيروس الأفلاطونية المحدثة ، فإن من المؤكد أنه وصل إلى العالم الإسلامي . وتأثر به فلاسفة الإسلام : الفارابي وابن سينا وغيرهما من فلاسفة ويتضح إيروس الأفلاطونية المحدثة في شوق الواحد إلى إيجاد موجودات أدنى - أي نجد مجاله في نظرية الفيض المشهورة . وسننتقل الآن إلى توضيح نوعي الحب اللذان قد عرفا في العالم الإسلامي ، وكان لأفلاطون أثر فيهما .

وقد تنبه ريتز في مقدمة نشرته لكتاب مشارق أنوار القلوب ومفتاح أسرار الغيوب لابن الدباغ إلى هذين النوعين من النوع ، ولكنه لم يتنبه إلى أثر أفلاطون في النوع الأول منه . وسنعرض الآن لرأي ريتز ، ثم نبين ما سنستدركه عليه .

✓ يرى ريتز أن بحث العشق في كتب الأدب العربي ينقسم إلى نوعين :
النوع الأول : الحب الإنساني - ويرى أصحابه أن المحبة والعشق ظاهرة إنسانية لا تعدو حدود الأحوال البشرية المشهودة من أهلها من الحيرة عند مشاهدة جمال مخلوق . ومن تعلق القلب بالمعشوق والالم عند هجره أو فراقه والشوق إليه إذا غاب ، ويصف هذا الحب تيسيم المحب بمحبوبه . ويصف الرقباء والوشاة . ويغلو هذا النوع من الحب في العشق ، الذي يؤدي بصاحبه إلى الموت أو إلى قتله نفسه لشدة الغرام واليأس من الوصال أو إلى الجنون (١) .
ولم يتنبه ريتز إلى أن هذا النوع من الحب تأثر أصحابه بأفلاطون . حقا إنما لا نجد فيه النظرية الأفلاطونية في الحب كاملة ، ولا نجد جد لها الصاعد نحو

(١) ابن الدباغ : كتاب مشارق أنوار القلوب . (بيروت ١٩٥٩) أنظر المقدمة - ص

مثال الجمال ، بحركة شوق عارمة . ولكن كتب هذا النوع الحسى مليئة بالشواهد الأفلاطونية ، بل مليئة باقتباسات تكاد تكون مباشرة من المأدبة ، مما يرجح أن المأدبة أو فقرات كثيرة منها قد وصلت إلى أيدي مؤلفي هذه الكتب . وسنرى في تحليلنا لبعض هذه الكتب - إلى أى حد سيصدق رأينا هذا .

النوع الثانى : الحب الإلهى أو آراء ونظريات الصوفية فى الحب . وقد كتب أهل التصوف كتباً فى الحب كثيرة ومتنوعة . وهى تحوى نظرياتهم فى مقام الحب . وكان الحب عند الكثيرين منهم غاية الصوفى ، ونهاية الطريق . ويرى ريتز - وهو على حق - أن أهل التصوف اعتبروا النوع الأول من الحب - أى محبة الجمال المخلوق مرحلة أولية فى سلوك السالك ، يجب أن يرتقى منها إلى محبة الله . ويسمون هذه المحبة هى المحبة الحقيقية ، أو العشق الحقيقى ، بينما يعتبرون النوع الأول من المحبة الحسية أو العشق الحسى ، محبة مجازية أو عشقا مجازيا . والصوفية يستعملون عند البحث فى المحبة والعشق الإصطلاحات الحسية من الشوق والسكر والوجد والفناء فى المحبوب والاتحاد به . بل إنهم يستخدمون اصطلاحات تفس هذا النوع من الحب الحسى ، وهى الخمر والكأس والساقى والخمار والحنان . ثم أن الكثيرين منهم يعشقون الوجه الجميل ، الجمال المتبسدى فى المخلوق ، إنه مظهر من مظاهر الجمال المطلق الإلهى ، والجمال المطلق الإلهى صفة من صفات الله .

وهنا يقرر ريتز أنه « يبدو فى بعض كتبهم أى كتب الصوفية ، تأثير فلسفة أفلاطون . فإنه أول من تكلم عن الجمال المطلق الذى يتجلى فى جمال الإنسان الجميل . وبلغ ببعض أصحاب هذه النظرية أن ادعوا أن كل عاشق جمال مخلوق ، إنما يعشق الجمال الإلهى المتجلى فيه ، وهو لا يشعر من يجب فى الحقيقة ، ثم يقرر أن لهم أقوالاً غريبة فى حضور العشق فى قلب العاشق ، حتى إنه يؤثر حضور

المعشوق في القلب ، يعنى في الخيال على حضور شخصه المحسوس . كما قيل إن مجنون بنى عامر لما حضرته ليلى ، لم يسر لحضورها ، بل قال لها : إليك عنى حبك شغلنى عنك ، ومنهم من ادعى أن اتحادهم بمعشوقه بلغ به حتى صار نفس المعشوق . كما قال الحلّاج : أنا من أهوى . ولا شك أن الصوفية أطلعوا على أسرار لقلب الإنسان ، لم يطالع عليها غيرهم ... الخ^(١) .

هذا ما قرره ريتز . ولست أرى أن هذا هو كل الحقيقة . إن نظريات الحب الصوفية ، انبثقت في العصور الأولى للإسلام ، عن إتجاه قرآنى وحديثى ، أخذ أصحابه يعمقون نظريات الخلة والحب في مدرسة البصرة ، ومنها انتقلت النظرية إلى مختلف المدارس . ثم انفتحت المسالك لدى الصوفية المتأخرين - وبخاصة الاشراقيين - لأفلاطون ولأفلوطين . واختلطت الفلسفة بالتصوف . ولكن بقيت نظرية الحب الإسلامية لدى المتصوفة من أهل السنة إسلامية خالصة . ومن العجب أن يضع ريتز مجنون بنى عامر في نسق الصوفية ويستشهد به - بينما لم يكن مجنون ليلى سوى محب بالمعنى الحسى ، حب رجل لإمرأة . وسنعرض لنماذج من النوعين لكى نرى إلى مدى أثر أفلاطون - والمأدبة بالذات في هذين النوعين من نظريات الحب . وكما قلت من قبل ، أنا لا أعرض هنا لنظريات المسلمين في الحب ، إن مجال هذا أبحاث أخرى ؛ وإنما أعرض فقط لأثر المأدبة وأفلاطون في نظريات المسلمين .

(٣)

اثر المأدبة في الحب الانسانى عند العرب

سادد الحب الانسانى، حياة العرب ، وتمكن فيهم أشد التمكن ، وأخذ صورته

(١) نفس المصدر السابق . المقدمة ب

الجميلة في بادية الحجاز وانطلق الشعراء يصورون أحاسيسهم ومواجيدهم وعراطفهم في أرق شعر... وانتقلت هذه الصور إلى المغرب، وكانت حياة المسلمين هناك رخيّة وادعة... وفي رحاب الأندلس الجميل، انطلق الشعراء والموشحون والزجالون.. يصفون الحب أدق وصف. وتقل التروبادور اللاتين هذا الشعر وذاك الموشح والزجل، فكان له كما قلنا أكبر الأثر في الحب الرومانتيكي الذي انتشر في العصور الوسطى - كما قلنا.

ولم يعرف هذا الحب العذري الذي انتشر في البادية هذه الأحاسيس الأيروسية. كان يمثل هذا الحب العاطفة الإنسانية التي تجيش في صدر الإنسانية جميعا، وتمثل في صدور هؤلاء العرب في شعر رائق صاف.

ولكن حين تسربت الثقافة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وبدأ عصر التدوين والتأليف، تسربت عناصر من فلسفة أفلاطون وفكره إلى المسلمين. وقد قلت من قبل، كانت المسالك متعددة، واستخدم الكتاب الذين انبروا للكتابة في موضوع الحب اسم أفلاطون وغيره من فلاسفة اليونان، كما ضمنوا كتاباتهم فقرات من المأدبة، وفقرات من آراء الفلاسفة اليونان الآخرين.

الحب عند الجاحظ

وكان أول من كتب في الحب - فيما نعلم - الجاحظ في تأليف له رسالة العشق والنساء ولم تنشر هذه الرسالة كاملة وإنما نشر السندوبي بعض مقتطفات منها. ويقرر الجاحظ أن الحب هو أصل الهوى، والهوى يتفرع منه العشق، والعشق هو الذي يهيم له الإنسان على وجهه أو يموت كمدا على فراشه، وأول ذلك إدخال الضيم على مروهته واستشعار الذلة لمن أطاف بعشيقته... أما تعريف العشق عنده فهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه حب، وليس كل حب يسمى عشقا، وإنما العشق اسم للفاضل عن ذلك المقدار، كما أن السرف اسم لما زاد على

المقدار الذى يسمى جودا ، والبخل اسم لما ينقص عن المقدار الذى يسمى اقتصادا ، والجبن اسم لما قصر عن المقدار الذى يسمى شجاعة ، ويقرر أن هذا القول ظاهر على السنة الأدباء مستعمل فى بيان الحكماء (١) .

ونحن نقساءل هل هذا التعريف للعشق مأخوذ من أفلاطون ، وبخاصة أن الجاحظ نفسه يذكر أن تحليله هذا مستعمل فى بيان الحكماء . من المرجح أن الجاحظ قرأ بعض فقرات من المأدبة ولكننا لانجد تأثيرا مباشرا .

ثم يذهب أيضا إلى القول بأن الحب من أكبر أسباب الشر ، كما أنه أيضا من أبواب السبب الجالب للخير ، ولكنه تأمل شأن الدنيا ، فوجد أكبر نعيمها وأكمل لذاتها ظفر المحبة بحبيبه والعاشق بطليبه ، ... ووجدنا العشق كلما كان أرسخ ، وصاحبه به أكلف ، فإن موقع لذة الظفر منه أرسخ ، وسروره بذلك أبهج ، (٢) .

والرجل قد يجود بكل شيء ، يرى هذا فى الكرام والحلماء وأهل السؤدد والشعراء والعظماء ، ولكننا لم نر نفس العاشق تسخو بمعشوقه ... وكل لذة فى الدنيا مجتازة غير لاثثة وظاعنة غير مقيمة ، ولذة المتعاشقين راكدة أبدا ومقيمة غير ظاعنة ، (٣) .

وبعد : فإننا لانستطيع أن نجزم أن للمأدبة أثرا فى هذه الرسالة ، وإن كان يشيع فى بعض معانيها روح أفلاطونية ، ولكن إن من المؤكد أن كل ما ذكره الجاحظ إنما هى معان عامة ، إنسانية قد يصل إليها أى كاتب إنسانى يخوض فى تحليل عاطفة الحب .

(١) الجاحظ ... رسائل (نشرة السندوبى سنة ١٩٣٣) ص ٢٦٦

(٢) نفس المصدر ٢٦٧

(٣) نفس المصدر ٢٦٨

إن أثر الأدبية - إنما يبدو في الكتاب الثاني الذي ألف في الحب ، وهو كتاب الزهرة لابن أبي داود .

وينبغي أن نقرر أن موضوع الحب الإنساني .. قد عولج في كتب مجموعة من الفقهاء الظاهريين أو الحنابلة ، وهذه ظاهرة فريدة ، جديدة بالتسجيل ، إن هؤلاء الفقهاء الذي عرف عنهم الوقوف مع ظاهر النص الديني ، واتهموا من أعدائهم بالجور ، انطلقوا في هذا الميدان الإنساني ، وأشبعوه بحثا ، وكتبوا فيه الكتب الكثيرة ، وأول كتاب من هذا النوع هو كتاب الزهرة كما قلت .

الحب عند ابن داود (المتوفى عام ٢٩٧ هـ)

من العجب أن يكتب أبو بكر محمد بن داود الأصفهاني ، وهو الفقيه الظاهري وابن داود الظاهري ، كتابا في الحب ، لقد كان أبوه أبو سليمان بن داود الأصفهاني مؤسس المذهب الظاهري وكان له شأنه كبير ، كفقيه ، وقد خلفه ابنه على رئاسة المذهب ، ولقد اشتهر في التاريخ بأنه كان قاضي الحلاج ، ومناظره ، وهو الذي أحل دم الحلاج - فيما تقول بعض الروايات ، ثم كتب ابن داود أيضا كتاب الزهرة في الحب ، وقد نشر المستشرق نيسكل بمساعدة الأستاذ إبراهيم طوقان القسم الأول من كتاب الزهرة ، ولم ينشر الجزء الثاني من هذا الكتاب . وقد ظن نيسكل أن هذا الجزء مفقود ، ولكن ريتير يذكر أن القسم الثاني قد كشف عنه في بعض مكتبات إيطاليا (١) كما أن ريتير يعبر عن ابن داود بأنه « شهيد العشق وراوي الحديث المشهور » من عشق وكنتم وعف ومات ، فهو من الشهداء يوم القيامة .

(١) ريتير . . . مقدمة مصارع العشاق ص ٥٠ ح .

وسرى الآن إلى أى حد عرف صاحب الزهرة المأدبة وآراء الفلاسفة الآخرين من اليونان .

بدأ ابن داود كتابه بقول من أقوال الحكماء : قال بعض الحكماء : رب حرب جنيت من لفظة ، ورب عشق غرس من لحظة ، (١) وهذا يدل دلالة واضحة على أن ابن داود قد اطلع على الفلسفة ، واختط طريقا يمزج فيه آراء هؤلاء بخطرات الشعراء من المحبين وقد قدم لنا أمثلة متعددة من أشعارهم .

ولكن ما يلبث أن يفرض في أعماق الفلسفة اليونانية متجما — نحو المأدبة مستمدا منها فقرات عجيبية — وزعم بعض المتفلسفين أن الله — جل ثناؤه خلق كل روح مدورة الشكل على هيئة الكرة ، ثم قطعها أيضا ، فجعل في كل جسد نصفًا ، وكل نصف اتقى الجسد الذى فيه النصف الذى قطع من النصف الذى معه ، كان بينهما عشق للنسبة القديمة ، وتفاوت أحوال الناس حسب رقة طبائعهم ، وسيرد هذا النص الهام ابن حزم — فيما بعد — كما سرى حين نعرض لكتابه طوق الحمامة .

كما أما مصدر هذا النص فهو المأدبة ، إذ أنه يلخص جوهر خطبة أريستوفان الواردة في ترجمتنا هنا من ص ٤٠ — ٤٥ ثم يقدم لنا ابن داود ملخص فكرة أفلاطون نفسه الواردة في المأدبة عن الحب ، وحكى عن أفلاطون أنه قال : ما أدري ما الهوى ، غير أنى أعلم أنه جنون إلهى لا محمود ولا مذموم (٢) كل هذا يدل دلالة واضحة على أن ابن داود اتصل بمأدبة أفلاطون ، وأنه استمد منها ما يؤيد الأفكار التى ظهرت فى الأشعار التى ضمنها كتابه .

(١) ابن داود : الزهرة ص ١٥ .

(٢) نفس المصدر نفس الصفحة

ويبدو أنه اتصل بآراء الفلاسفة المختلفين في المسألة، فهو يذكر أن بطليموس يقول : إن الصداقة والعداوة تكون على ثلاثة أضرب : إما لاتفاق الأرواح، فلا يجد المرء بدا من أن يحب صاحبه ، وإما للنفعة ، وإما لحزن وفرح ، فأما اتفاق الأرواح فلكونها ولدا في برج واحد ، ويتناظران نظر مودة ، فإنه إذا كان كذلك ، كانا صاحبا المولدين مطبوعين على مودة ، كل واحد منهما لصاحبه .

فأما الذين تحابا وتوادا لحزن أو لفرح ، فإنه من أن يكون طابع مولديهما برجا واحداً .

وأما اللذان مودتهما للنفعة ... فتد ولدا أيضا في برج واحد ويتناظر سهماهما من جهة واحدة . ويدل ذلك على أن الاثنين منفعتهما من جهة واحدة أو ينتفع أحدهما بصاحبه ، فتجلب النفعة بينهما الصداقة ، أو تكون مضرتهما من جهة واحدة فيتفقان على الحزن ^(١)

ثم يذكر ابن داود جالينوس ويورد أقواله :

إن المحبة قد تقع من العاقلين من باب تشاكلها في العقل ، ولا تقع بين الأحمقين من باب تشاكلها في الحق ، لأن العقل يجري على ترتيب ، فيجوز أن يتفق فيه على طريق واحد ، والحق لا يجري على ترتيب ، فلا يجوز أن يقع به اتفاق من اثنين .

ثم يورد رأيا آخر لجالينوس : العشق من فعل النفس ، وهي كامنة في الدماغ والقلب والكبد . وفي الدماغ ثلاثة مساكن : التخيل : وهو في مقدم الرأس ، والفكر وهو في وسطه ، والذكر وهو في مؤخره . وليس يكمل لأحد

اسم عاشق إلا حتى إذا فارق من يعشقه، لم يخل من تخيله وفكره وذكره وقلبه وكعبده . فيمتنع من الطعام والشراب ، باشتغال الكبد ومن النوم باشتغال الدماغ والتخيل والذكر له والفكر فيه ، فيكون جميع مساكن النفس قد اشتغلت به ، فمتى لم يشتغل به وقت الفراق ، لم يكن عاشقا ، فإذا لقيه خلت هذه المساكن (١)

ثم يعرض لآراء بعض الأطباء اليونانيين وقال بعض المتطبيين إن العشق طمع يتولد في القلب وتجمع إليه مواد من الحرص ، فكلها قوى ، لإزداد صاحبه في الاحتياج واللجاج وشدة القلق وكثرة الشهوة ، وعند ذلك يكون احتراق الدم وإستحالة إلى السوداء ، والتهاب الصفراء وانقلابها إلى السوداء .. ومن طغيان السوداء فساد الفكر (٢).

ويظهر الأثر الفلسفي عامة عند ابن داود وهو يعرض لفكرة « الخلعة » . ونحن نعلم أنها ظهرت لدى الصوفية في مدرسة البصرة ، والخلعة هناك خلعة صوفية دينية ، أما هنا ، فهي إنسانية ... « إن الخلعة بين الآدميين مأخوذة من تخلل المادة بين اللحم والعظم ، واختلاطها بالدم ، وقد تقوى الخلعة ، فتوجب الهوى ، والهوى اسم لانحطاط المحب في محاب المحبوب ، وفي التوصل إليه بغير تمالك ولا ترتيب ، ثم يستخدم هنا مصطلح « الحال » ، حقا إنه لا يستخدمه في المعنى الصوفي ، ولكنه يدل على تأثيره بكل ما حوله من اتجاهات يقول « ثم تقوى الحال فيصير عاشقا » ويرى أن العاشق يمنعه من سرعة الانحطاط في هوى معشوقه ، إشفاقه عليه ، وضنه به .. ثم يزداد العشق فيصير تقيما ، وهو أن تصير حال المعشوق مستوفية للعاشق ، فلا يكون فيه معها فضل لغيرها ... ولا

(١) المصدر السابق ص ١٦، ١٧، ١٨، ١٩

(٢) المصدر السابق ! ص ١٧

يزيد بقياسه شيئاً ، إلا وجدته متكاملًا فيها . وإذا كانت كل خواطر العاشق فيها يتمناه ، واقعة عن يهواه ، على الأمر الذي يرضاه ، فهذه هي المشاكلة الطبيعية التي لا يفنيها مر الزمان ولا تزول إلا بزوال الإنسان ، ثم يزداد التثيم ، فيصير وطأً ويحدد الوله بأنه « الخروج عن حدود الترتيب ، والتعطل عن أحوال التميز ، حتى تراه يطلب ما لا يرضاه ، ويتمنى ما لا يهواه ، ثم لا يحتذى مع ذلك مثالا ، ولا يستوطن حالا ،

ثم إذا تم الوله وتكامل ، ظهر الشوق « والمستحسن يشاق إلى ما يستحسنه على قدر محله من نفسه ، ثم كلما قويت الحال ، قوى معها الاشتياق ، فالحب وما أشبهه يتبها كنهانه ، فإذا بلغت الاشتياق بطل الكتمان» (١)

يتبين لنا من هذا أن هناك نسقا فلسفيا يسيطر على ابن داود ، هذا الفقيه الظاهري ، وانتشر في كثير من أجزاء كتابه ، ولكن ليس في الكتاب نظرية واحدة متماسكة . اللهم إلا إذا كان الأمر - كما يقول كوربان : إنه أقفل المعنى الباطن للحب « لقد آمن بأن المعنى المستور - ينبغي أن يظل مغلقا (٢) .

٤ - نظرية الحب لدى ابن حزم (توفي سنة ٤٥٦ هـ) في كتابه

طوق الحمامة في الألفة والآلاف

ومن العجب أن نرى فقيها أيضا ظاهريا يعيش في الأندلس . ويتابع خطى ابن داود ، وينقل من الزهرة نفسها بعض العبارات الأفلاطونية . وستكون سمة لمجموعة من الفقهاء وبخاصة الظاهرية والحنابلة أن يكتبوا في الحب الإنساني . ومن العجب أن الظاهرية والحنابلة هاجموا أعنف هجوم الحب الإلهي ، حقا

(١) المصدر السابق ص ٢٠/٢١

(٢) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) ص ٢٦٨

سنجد لدى ابن تيمية نظرية في الحب الإلهي الحسى، وكذلك لدى تلميذه ابن قيم الجوزية . ولكن نسق المذهب السلفى والحنابلة بعامة مهاجمة الحب الإلهي واعتبار رواده والآخذين به فيما بعد - ملاحدة وقرامطة - بل خارجين عن الإسلام .

ولسنا نؤرخ هنا لفكر ابن حزم بعامة ، إنما نريد أن نعرض تأثيره فقط في نظريته عن الحب الإنسانى بأفلاطون من ناحية وبالفلسفة من ناحية أخرى. وإتنا لنعلم أن بينه وبين ابن داود حوالى قرنين من الزمن . فلا شك أن معلومات عن الفلسفة اليونانية قد وصلته أكثر مما وصلت لابن داود. كما أن إطلاعه العميق على الفكر الفلسفى والأجنبى على الإطلاق - وهو ظاهر فى كتبه الكلامية والفلسفية - مهد له أن يصنع كتابه بصبغة فلسفية أعمق من سلفه ابن داود .

ولقد حاول ابن حزم أن يقدم لنا نظرية فلسفية فى الحب، وأعلن أنها نظرية إسلامية، بينما هى فى الحقيقة متأثرة فى أعماقها بالأفلاطونية . ولكن سرى أنه أضنى عليها جدة وطرافة بحيث لا تبين إلا خلال نقد باطنى عميق .

ولقد ابتدأ ابن حزم كتابه بالتكلم فى ماهية الحب ، وهو هنا يتبع منهجا فلسفيا: أن يقوم بتعريف الشيء قبل عرض موضوعاته . وقد ذكر أن الناس اختلفوا فى مائته . ثم يحدده هو بأنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع^(١) . ويذكر أن تعريفه الفلسفى هذا يختلف عن التعريف الذى أورده ابن داود عن بعض أهل الفلسفة : أن الأرواح أكر مقسومة لكن على سبيل مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى وبجاورتها فى هيئة تركيبها . ولا شك أن تعريفه أفلاطونى ، أو على الأقل مأخوذ أيضا من حديث أرسطوفان فى المأدبة ، ويشبه إلى أكبر حد التعريف الذى ينقضه ، والوارد فى الزهرة أيضا ، ويتبين هذا أكثر من تحليله لتعريفه ، فإنه يقرر أن سر التمازج

(١) ابن حزم: طوق الحمامة (منشورات دار الحياة ببيروت) ص ١٢

والتباين في المخلوقات ، إنما هو الاتصال والانفصال بينها ، والشكل على الدوام يستدعى شكله ، والمثل يسكن إلى مثله ، ومن المشاهد اليقينية عنده المجانسة فهي عمل محسوس ، كذلك التماثل في الأضداد ، والموافقة في الأبداد ظاهرة موجودة بيننا ، فإذا كان هذا في عالمنا ، فكيف بالنفس وعالمها هو العالم . (الصافي الخفيف) وجوهرها ، ويستخدم هنا التعبير الأفلاطوني الجوهر الصافي الخفيف . ويرى أن النفس مهيئة في عالمها لقبول الاتفاق والميل والتوق والإعراف والشهوة ، فهي إذن تتعارف وتأتلف فتسكن النفس إلى ما يشبهها ، وتنفر مما لا تسكن إليه . إن تحليله بلا شك أفلاطوني ، على الرغم من أنه يحاول أن ينسبه إلى الآية القرآنية « هو الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن إليها » .

ثم يمضي في تحليله فيقول إن علة الحب ليست هي جمال الصورة الجسدية ذلك أن كثيرين من المحبين يستحسنون « الانقصر من الصورة » . فنجد الكثيرين ممن يؤثرون الأدنى ، ويعلمون أنه أدنى ، ولكنه لا يجد أبدا قلبه حائدا عنه ، إنه يحبه ويتعشقه ، وليس للموافقة في الإطلاق دخل هنا ، فإن المرء لا يحب من لا يوافقه ولا يعاونه . وهنا ينتهي إلى تقرير أنه شيء نفسي مركوز في أعماقها يقول (إنه شيء في ذات نفسه) وهو أيضا أفلاطوني هنا .

ثم يتكلم عن ضروب المحبة وأنواعها : فأفضاها محبة المتحابين في الله ثم يليها محبة أهل الدين الواحد ، والمذهب الواحد ، ثم محبة القرابة ، ومحبة الالة ، ثم محبة المنافع ، ولكن أهم نوع من المحبة هي محبة العشق التي علتها اتصال النفوس والمحبات السابقة كلها تفتر إلا محبة العشق الصحيح فهو متمكن من النفس ولا تفنى إلا بالموت . وهو يتابع أفلاطون هنا كما ذكرنا من قبل إنه استحسن أن روحاني وامتزاج نفسياني^(١) .

ولكن ثمة اعتراض يورده هو وهو أنه لا بد أن تكون المحبة بينهما مستوية مادام الجزءان بينهما مشتركين في الاتصال ومصيرهما واحد . يرد على هذا ابن حزم بأن نفس الحبيب الذي لا يحب من يحبه - أى المحبوب - تكتنفها من جميع الجهات الأعراض السائرة ، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، والحجب الكثيفة وإلا لاستويت نفس الحبيب مع المحب في الاتصال والامتزاج ، فتحبه كما يحبها . أما نفس المحب فقد تخلصت من كل حجاب أرضي ، وهي تعلم ما كان يشاركها ويجاورها في العالم الأول . إنها تطلبه ، وتقصده إليه ، وتبحث عنه ، مشتتة ملاقاته دائما ، محالة أن تجتذبه إليها كالمغناطيس والحديد وينتهى إلى أن يقول لانبجداثنين يتحaban إلا بينهما مشاكلة واتفاق في الصفات الطبيعية . لا بد من هذا وإن قل . وكلما كثرت الأشباه ، زادت المجانسة وتأكدت المودة : ثم يبين مصادره ، أما المصدر الأول عنده فهو السنة فيذكر قول النبي صلى الله عليه وسلم «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» ، أما المصدر الثاني فيقترط الطيب ، ثم المصدر الثالث فهو أفلاطون فإنه يذكر أيضا أن الموافقة والمجانسة في نفس الطبع تؤدي إلى الحب .

ثم يعود ابن حزم أفلاطونيا بحثا فيذكر أن الحب يبدأ بولوع النفس بالصور الحسنة الظاهرة والتصاوير المتقنة وفيه إذا رأت بعضها تثبتت فيه ولكن ما تلبث النفس أن تميز وراء هذه الصور شيئا من أشكالها - الشكل النهائي أو الصورة (أو المثال في فلسفة أفلاطون) وهنا تصبح المحبة حقيقية . فغاية الحب إذن عند ابن حزم - وكما كان عند أفلاطون من قبل ، هي الصورة النهائية . مثال الجمال ومن هذا نستطيع أن نقول أن ابن حزم أفلاطوني بحث ابتدع نظريته في الحب متأثرة بلا شك بالمأدبة وبمحاورة فيدروس^(١) .

(١) هنري كوبان: تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة العربية) ص ٣٣٨

إننا نجد الإيروس الأفلاطوني ينتشر في كتب الحب الحسى فنرى أيضا السراج القارىء المتوفى سنة ٥٥٠ هـ يذكره في كتابه مصارع العشاق فيقول وقال سقراط الحكيم : العشق جنون ، وهو ألوان ، كما أن الجنون ألوان ، (١) وليس في الكتاب - فيما سوى ذلك - غير أخبار العشاق. ولكننا ما نلبث أن نرى نظرية متكاملة في الحب الحسى لدى فقيه ومتكلم وفيلسوف سلفى ، آمن بالمذهب الحنبلى أشد الإيمان ، ثم تتلمذ على فيلسوف السلف الحنبلى المتأخر تقى الدين بن تيمية. وعلى الرغم من أن حنبليا من قبل - وهو ابن الجوزى - قد كتب كتابا في رذم الهوى ، وسنعود إلى هذا الكتاب - فيما بعد - فإننا نرى ابن القيم - على سنة الظاهريين والفقهاء - يكتب أيضا روضة المحبين ونزهة المشتاقين . واضعا نظرية في الحب أفلاطونية المنزع .

٥ - أثر أفلاطون في نظرية الحب الانساني

لدى ابن القيم (المتوفى عام ٧٥١ هـ)

إن أثر النظرية الأفلاطونية في الحب ينتشر في كتاب ابن القيم خلال تحليله الفلسفى والنفسى للحب . وقد بدأ ابن القيم بدءا منهجيا ، فعرض لأسماء المحبة عند العرب . وقد عدد خمسين اسما هى : المحبة ، والعلاقة ، والهوى ، والقسوة ، والصباية ، والشغف ، والمقة ، والوجد ، والكلف ، والتئيم ، والعشق ، والجوى ، والدنف ، والشجو ، والشوق ، والخلافة ، والبلايل ، والتباريح ، والسدم ، والغمرات ، والوهل ، والشجن ، واللاعج ، والاكتئاب ، والوصب ، والحزن ، والكمد ، والذع ، والحرق ، والسهد ، والآرق ، واللهف ، والحنين ، والاستكانة ، والتبالة ، واللوعة ، والفتون ، والجنون ، والخبل ، والرئيس ،

(١) السراج : مصارع العشاق (بيروت ١٩٥٨) ج ١ ص ١٥

والداء المخامر، والود، والخلية، والخلم، والغرام، والهيام، والتدليه، والوله والتعبد (١).

ثم أخذ يشرح الأصول اللغوية والنفسية لكل هذه الأسماء، وسيتبين له أن هذه الألفاظ ليست كلها مرادفة للحب، ولكنها تبين عن جانب من جوانبه. وسنعرض لنماذج لتحليله اللغوي والنفسى للألفاظ الهامة منها.

أما المحبة، فيرى أن أصلها الصفاء، لأن العرب تقول لصفاء بياض الأسنان ونضارتها - حب الأسنان. ولكنه يورد تحليلاً آخر للكلمة: إنها مأخوذة من الحباب، وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد... ومن هذا قيل إن المحبة هي غليان القلب وثورانه عند الاحتياج إلى لقاء المحبوب. وثمت اشتقاق آخر لها: من اللزوم والثبات. ومنه أحب البعير إذا برك فلم يقم. وكذلك المحب يلزم قلبه محبوبه، فلم يرم عنه انتقالاً. واشتقاق آخر لها.. إنها مأخوذة من القلق والاضطراب، ومنه سمي القرط - حباً لقلقه في الأذن واضطرابه. وكذلك الحب العاطفة هو قلق القلب واضطرابه.

واشتقاق آخر للكلمة: إنها مأخوذة من الحب - جمع حبة، وهو إنباب الشيء وخالصة وأصله. والحب أصل النبات الشجر والحيوان. وكذلك الحب العاطفة أصل الإنسان.

واشتقاق آخر للكلمة: أنها اشتقت من الحب الإناء الذي يوضع فيه الشيء، فيمتلئ به، بحيث لا يسع غيره.. وكذلك قلب الحب، يمتلئ بمحبوبه، فلا سعة فيه لغيره.

(١) ابن قيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين (طبعة دمشق سنة ١٣٤٩ هـ

واشتقاق آخر للكلمة : أنها مأخوذة من الحب - وهى خشبات أربع ، يستقر عليها ، ما يوضع عليها من جرة أو إناء ... وسمى الحب بذلك ، لأن الحب ، هو حمل لا يقال ... أى أن المحب يحتمل لا أجل محبوه الاثقال ، كما تحتمل الخشبات الأربع ثقل ما يوضع عليها .

واشتقاق أخير : هو أنها مأخوذة من القلب - وهى سويداؤه ... وثمرته . فسميت المحبة بذلك لوصولها إلى حبة القلب .

ثم يأخذ ابن القيم فى حد الحب ، ويعرض للتعريفات الآتية له :

- ١ - الميل الدائم بالقلب الهائم .
- ٢ - إثارة المحبوب على جميع المصحوب .
- ٣ - موافقة الحبيب فى المشهد والمغيب .
- ٤ - اتحاد مراد المحب ومراد المحبوب .
- ٥ - إثارة مراد المحبوب على مراد المحب .
- ٦ - إقامة الخدمة مع القيام بالحرمة .
- ٧ - استقلال الكثير منك لمحوبك ، واستكثار القليل منه اليك .
- ٨ - إستيلاء ذكر المحبوب على قلب المحب .
- ٩ - أن تهب كلك لمن أحببته ، فلا يبقى منك شئ .
- ١٠ - أن تمحو من قلبك ما سوى المحبوب .
- ١١ - الغيرة للمحسوب أن تنتفض حرمة ، والغيرة على القلب أن يكون فيه سواه .
- ١٢ - الإرادة التى لا تنقص بالجفاء ولا تزيد بالبر .
- ١٣ - حفظ الحدود ، فليس بصادق فى الحب ، من ادعى محبة من لم يحفظ حدوده .

- ١٤ - قيامك لمحجوبك بكل ما يحبه منك .
- ١٥ - مجانبة السلو على كل حال .
- ١٦ - نار تحرق من القلب سوى مراد المحبوب .
- ١٧ - ذكر المحبوب على عدد الأنفاس .
- ١٨ - عمى القلب عن رؤية غير المحبوب ، وصممه عن سماع العذل فيه . ويستند في هذا التعريف على الحديث « حبك للشيء يعمى ويصم » .
- ١٩ - ميلك للمحجوب بكليتك ، ثم لا يشارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا . ثم علمك بتقصيرك في حبه .
- ٢٠ - بذل المجهود ، فيما يرضى الحبيب .
- ٢١ - سكون بلا اضطراب ، وإضطراب بلا سكون ، فيضطرب القلب ، فلا يسكن إلا إلى محبوه ، فيضطرب شوقا إليه ، ويسكن عنده . ويفسر ابن القيم هذا بأنه حركة القلب على الدوام إلى المحبوب وسكونه عنده ، أو مصاحبته على الدوام ، ويستشهد على هذا النوع من التعريف للحب بقول الشاعر :
ومن عجب أنى أحسن إليهم . . . وأسأل عنهم من لقيت وهم معى
وتطلبهم عيني وهم في سوادها . . . ويشتاقهم قلبي وهم بين أضامى
- ٢٢ - أن يكون المحبوب أقرب إلى المحب من روحه . ويستشهد بالشعر أيضا :
يا مقيما في خاطرى وجنانى . . . وبعيدا عن ناظرى وعياني
أنت روحى إن كنت لست أراها . . . فهى أدنى إلى من كل داعى
- ٢٣ - حضور المحب عند المحب دائما ، أى عدم غيبته على الإطلاق :
خيالك في عيني وذكرك في فمى . . . ومشواك في قلبي ، فأين تغيب
- ٢٤ - استواء قرب المحبوب وبعده عند المحب :
يا ثاويا بين الجوانح والحشى . . . منى وإن بعدت على دياره

عكفا على صب بحبك هائم .: إن لم تصله تصدعت أعشاره
لا يستفيق من الغرام وكلما .: حجبوك عنه تهتك أستاره
٢٥ - ثبات القلب على أحكام الغرام ، واستلداد العذل فيه والملام (١) .

ولا شك أن هذه التعريفات هي في الحقيقة تحليل تقسى للحب أكثر منها
تحديد ، كما نعرف صيغ التعريف : وأهم ما توحى به هذه التعاريف : هي
سمات الحب ، وعناصره - فهو ميل دائم « وإثارة ، مطلق ، وانعدام
الإرادة . وكأن المحبوب هنا أمام مرآة ، لا يرى فيها ذاته ، وإنما يرى
ذاته في الحب ، وإرادته فيه ، فهو محو تام للإنية في إنية المحبوب ، شاهدا
وغائبا .

.:

أما العشق عند ابن القيم فهو أمر هذه الاسماء وأخبثها . ويقرر « أن
العرب قل ما ولعت به ، وكأنهم سثروا اسمه . فلم يكادوا يفصحون به ، ولا تكاد
تجده في شعرهم القديم ، غير أن المحدثين أولعوا به وذكروه وتغنوا به . ويذكر
أنه في اللصة - هو فرط الحب . وقال ابن سيده : العشق عجب الحب بالمحبوب
يكون في عفاف الحب ودعارته . يعني في العفة والفجور . ثم يستمدونه
أيضا من شجرة يقال لها - عاشقة - تخضر ثم ترق ثم تصفر . ويرى الزجاج
اللغوي أن اشتقاق العاشق من هذه الشجرة . وقال ابن الأعرابي : العاشقة
اللبلاية - تخضر وتصفر وتعلق بالذي يليها من الأشجار ، واشتق من ذلك العاشق .
أما الفراء فقال : العشق نبت لزج ، وسمى به العشق الذي يكون من الإنسان
للصوفة في القلب .

ويذكر ابن القيم اختلاف الصوفية في إطلاق العشق في حق الله . إن البعض منهم يرون إطلاقه على الله ، حقا إن الكلمة لم تذكر في القرآن ، ولكن هناك حديث سويد بن سعيد « فإذا فعل ذلك عشقني وعشقتني » ويرى ابن القيم أن هذا الأثر أو هذا الحديث غير ثابت . غير أن الجمهور لا تطلق اسم العشق في حق الله ، وأبوا أن يقال : إن الله يعشق ، أو أن يعشقه الإنسان . واختلفوا في سبب المنع على ثلاثة آراء :

١ — عدم ورود نص ، وذلك بخلاف المحبة ، فقد وردت فيها نصوص قرآنية ، كما وردت فيها أحاديث .

٢ — إن العشق إفراط في الحب ولا يوصف الله بالافراط في الشيء ، ولا يبلغ الإنسان ما يستحقه من حبه ، فضلا عن أن يقال أفرط في حبه .

٣ — إن العشق مشتق من التغير ، وقد استمد في أحد الأقوال من الشجرة عاشقة ، فلا يطلق ذلك على الله ^(١) .

الجنون :

وقد اخترنا « الجنون » من أسماء الحب الذي أطلقها ابن القيم ، لئلا نرى هل تأثر فيه بقول أفلاطون الشائع عند العرب ، وهو أن الحب جنون إلهي لا محمود ولا مذموم . يقول ابن القيم ، وأما الجنون ، فمن الحب ما يكون جنونا منه قوله :

قال جنت بمن تهوى فقلت لها العشق أعظم مما بالمجانين العشق لا يستفيق الدهر صاحبه وإنما يصرع المجنون في الحين ، ثم يفسر ابن القيم الجنون تفسيرا لغويا ، فيقرر أن أصل مادة الجنون من الستر في جميع تصاريفها . وسرى هل سيؤدي تحليله اللغوي إلى وجود بعض أثر

أفلاطوني في نظراته إلى الجنون من حيث هو مرادف للحب أو عنصر منه ؛
فتصاريف مادة الجنون هي من أجنه الليل ، وجن عليه إذا ستره ، ويشق أيضا
منها الجنين لاستتاره في بطن أمه ، ويشق منه الجنة ، إذ أنها تستتر بالأشجار ،
ويشتق منه الجن لإستتار الضارب به والمضروب ، ومنه الجن لاستتارهم عن
العيون واختفائهم ، وهم يختلفون عن الإنس . إذ أن الإنس مشتق من أنس ،
يونسون أي يرون . ويشق أيضا من الجنون - الجنة - بالضم - وهي ما يستتر
به الإنسان وينتهى ... وينتهى ابن القيم إلى القول إن الحب المفرط يستر العقل ،
فلا يعقل المحب ما ينفعه ويضره ، فهو - وشعبة من الجنون (١) . هنا يتدخل
« الجن » ، في الحب ، « وتلبس » ، أو « حلول » ، الجن في نظر بعض مفكرى
الاسلام يؤدي إلى الجنون . وكثير من المحبين في المجتمع الإسلامى يعتبرون
« ملبسين » ، فهل يؤدي تحليل ابن القيم إلى أن جنون الحب يشتق منه الجن ،
إشارة خفية إلى « جنى أفلاطون » ، إلى « إيروس أفلاطون » ، إلى جنى ليس
بإله ولا إنسان . ألا يكون في هذا تحميل لنصوص ابن القيم ما فوق طاقتها . أم أن
الأثر الأفلاطوني عن إيروس اليونان كان نصب عينيه ، وهو يقوم بتحليله
للجنون - في رأى لغوى - يؤدي إلى اشتقاق الجن منه . وبخاصة أنه يردد فكرة
الجن في أسماء أخرى قريبة من الجنون ، وتطلق أيضا على الحب ، فاللم وهو
طرف من الجنون ، ورجل ملبوم أى به لم ... ويقال أيضا « أصابت فلانا من
الجن لمة » ، وهو الماس ... والخبل اسم آخر للحب والعشق وهو من موجباته
وآثاره ، والخبل بالتحريك الجن ، يقال به خبل - أى شىء من أهل الأرض ،
وقد خبله واختبله إذا أفسد عقله أو عضوه . . ورجل مخبل ، وهو نوع من
الجنون والفساد . . والهيام ... وهو أيضا نوع من الجنون . والتدليه ذهاب

(١) ابن القيم : نفس المصدر .

العقل من الهوى والوله : ذهاب العقل والتحير من شدة الوجد والداء المخامر :
داء الحب المخايط المستعبد (١).

الحلة : ويبحث ابن القيم الحلة بحثاً جديداً ، فنحن نعلم أن نظرية الحلة نشأت
لدى مدرسة البصرة الزاهدة ، وكان روادها الأوائل مجموعة من الزهاد وعلى
رأسهم رابعة العدوية ورباح بن قيس . وقد ذهب الكثيرون من المستشرقين
إلى القول بأن مدرسة البصرة أخذت هذه النظرية من المسيحية . وقد سبق أن
قلت من قبل في كتاب لى سابق إن نظرية الحلة مأخوذة من مصدر إسلامي .
ويذهب ابن القيم أن الحلة هي « توحيد المحبة ، فالخليل هو الذى توحد حبه
لمحبوبه ، وهى رتبة لا تقبل المشاركة ، فأهم مميزات الحلة إذن التوحيد ، بحيث
لا يخالل الإنسان إلا واحداً أو واحدة . وقد اختص الله بها - من ناحيته
هو - اثنين من البشر إبراهيم ومحمد صلوات الله عليهما . وقد ذكر الله تعالى
« واتخذ إبراهيم خليلاً » وفى الحديث الصحيح « إن الله اتخذنى خليلاً ، كما
اتخذ إبراهيم خليلاً . ثم أيضاً « لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً ،
لأخذت أبا بكر خليلاً . ولكن صاحبكم خليل الرحمن »

وأراد ابن القيم أن يطبق فكرة الحلة ، على قصة امتحان الله لإبراهيم بذبح
ولده . كان فى قلب إبراهيم شعبة من حب لإسماعيل ، والحلة مرتبة لا تقبل
المشاركة ، فأراد الله أن يخلص قلب إبراهيم له وحده ، فامتنحه وطلب منه
ذبح ابنه ، وكان مراد الله ذبحه من قلبه ، لا ذبحه بالمديّة ، فلما أسلما لأمر الله ،
وكان على وشك ذبح ابنه ، علم الله أن إبراهيم قدم محبته على محبة الولد ، فخاص
مقام الحلة ، وفدى الولد بالذبح ... إن المقام هنا مقام إسلامي أو هو المقام
الإسماعيلي . ولذلك نرى العلاج يتخذ هذا المقام ، وكان هو طريقه إلى
الفداء ... « تهدي الأضاحى وأهدى مهجتي ودمي ، كان العلاج يتشوف إلى

مقام اسماعيل ، أن يخلي قلبه فعلا ، بالذبح ، مستسلما استسلام اسماعيل... فليست
الخلعة إذن مسيحية الاصل ، إنها تستند على مصدر قرآني بحت .

ويمضى ابن القيم فى تحليله الرائع للخلعة ، فيقول : إنما سميت خلعة ، لتخلل
المحبة جميع أجزاء الروح...

قد تخللت مسلك الروح منى وبذا سمي الخليل خليلا
والخلعة أفضل من المحبة ، إن المحبة عامة والخلعة خاصة. وببدا أن وضع ابن
القيم الاسماء المختلفة التى تطلق على المحبة ووضع خفاياها اللغوية والنفسية : انتقل
إلى عرض نظريته عن المحبة . فقرر أن المحبة أصل الوجود . وأن العالم العلوى
والسفلى إنما ونجدا بالمحبة ولاجلها ، وأن حركات الافلاك والشمس والقمر
والنجوم وحركات الملائكة والحيوانات وحركة كل متحرك إنما وجدت بسبب
الحب . وهذا أصل ميتافيزيقى للمحبة عند هذا الفقيه .

الأصل الميتافيزيقى للحب عند ابن القيم

لكى يصل ابن القيم إلى توضيح الأصل الميتافيزيقى للحب ، وأنه مصدر
الوجود ، أخذ يعرض لأنواع الحركات ، ووجد - متابعا لأرسطو - أنها ثلاثة :
حركة إرادية ، وحركة طبيعية وحركة قسرية. أما علة هذا الحصر فهو أن مبدأ
الحركة إما أن يكون من المتحرك أو من غيره ، فإن كان من المتحرك ، فإما أن
يقارن الحركة شعوره وعلمه بها أولا ، فإن قارنها الشعور والعلم فهي الإرادية ،
وإن لم يقارنها الشعور والعلم فهي الطبيعية ، وإن كانت من غيره فهي القسرية .
ويفسرها تفسيرا آخر فيقول . إن الحركة الإرادية هي حركة المتحرك بإرادته
هو . والحركة الطبيعية : هي حركة المتحرك بغير إرادته هو ، على أن تكون
حركته إلى نحو مركزه أولا . والحركة القسرية هي حركة المتحرك بغير إرادته
على أن تكون حركته إلى غير جهة مركزه .

وأهم نوع من هذه الحركات هي الحركة الإرادية ، وذلك لأنها تتبع إرادة الشيء المتحرك ، ومراد الشيء إما أن يكون مرادا لنفسه أو لغيره ، ولا بد أن ينتهي المراد لغيره إلى مراد لنفسه ، دفعا للدور وللتسلسل . والإرادة إما أن تكون لجلب منفعة ولذة إما للمتحرك وإما لغيره ، أو لدفع ألم ومضرة إما عن المتحرك وإما عن غيره ، والعاقلة لا يجلب لغيره منفعة ولا يدفع عنه مضرة إلا لما هو في ذلك من اللذة ودفع الألم ، فصارت حركته الإرادية تابعة لمحبة . ويذهب ابن القيم إلى أن هذا هو حكم كل حي متحرك . وإذن فالمحبة هي الإرادة ، والإرادة هنا إرادة ذاتية ، تتطلب اللذة وتدفع الألم ، واللذة هنا ودفع الألم إنما للذات . وحقا ... كما يقول ابن القيم : هذا هو حكم كل حي متحرك . ولكن ليس هذا الحب المتساي . وعلى أية حال ، فإن ابن القيم هنا في تحليله أرسططاليسى .

أما النوع الثاني من الحركة فهو الحركة الطبيعية : ويفسرها ابن القيم بأنها حركة الشيء إلى مستقره ومركزه ، وتلك الحركة تتبع الحركة القسرية ، لأن هذه الحركة الأخيرة هي التي أخرجته عن مركزه وهي تابعة أو تكون بقسر قاصر أخرجه عن مركزه إما باختياره ، ويمثلها ابن القيم بحركة الحجر إلى أسفل إذا رمى به إلى جهة أعلى ، وإما بغير اختيار محركة ، ويمثلها ابن القيم بتحريك الرياح للأجسام إلى جهاتها ، فليس للأجسام هنا إختيار . وهذه الحركة تابعة للقاسر ، وحركة القاسر ليست منه ، بل مبدؤها من غيره . فإن الملائكة موكلة بالعالم العلوى والسفلى تدبره بأمره - أى أن ابن القيم استبدل عقول الأفلاك بالملائكة « فالمدبرات أمرا » ، فالمقسمات أمرا ، وهو يصرح بهذا حين يقول « وقد وكل الله بالأفلاك والشمس والقمر ملائكة تحركها ، وكل بالرياح ملائكة تصرفها بأمره أو هم خزنتها ، ... وكذلك بالقطر والجبال والأرض والبحار والآجال

والأرزاق والميلاد والموت والرحمة والعذاب والجنة والنار ... الخ . فكل حركة في العالم إذن إنما سببها الملائكة ، وحركتهم طاعة الله بأمره وإرادته ، فيرجع الأمر كله إلى تنفيذ مراد الله ، والملائكة هم الذين ينفذون الأمر ، فهم رسل الله أو العقول الإلهية في تنفيذ الأمر ، إن أردنا أن نضع هذا بالمصطلح الفلسفي . وينتهي ابن القيم إلى القول بأن حركات الأفلاك وما حوته ، تابعة للحركة الإرادية المستلزمة للحب . « فالحبة والإرادة أصل كل فعل ومبدأه ، فلا يكون فعل من الأفعال صادر إلا عن محبة وإرادة ، حتى إن دفعه - للأشياء التي يبغضها ، فإنما هي أيضا تدفع بإرادته ومحبة لا ضدادها ، واللذة التي يجدها بالدفع . ويعطى ابن القيم أمثلة على هذا فإننا حين نقول : شفى غيظه وشفى صدره ، فإن الشفاء يكون للمحبوب ، وإن كان كريها . فحين نشرب الدواء لنُدفع به ألم المرض ، ونحن وإن كنا نكره الدواء من وجه ، فحين نحبه من وجه آخر ، إننا به نزيل المكروه ونحصل على المحبوب ، وكذلك كل شيء نفعله مخالفا للهوى ، فإنه وإن كان مكروها ، فإنما نفعله لمحبة وإرادة ، وإن لم يكن محبوبا لذاته ، فإنه مستلزم للمحبوب لذاته . فلا يترك الحى ما يحبه وما يهواه ، إلا لما يحبه ويهواه . ولكن هنا يترك ما هو أضعفها محبة لا قواها محبة ، أو بمعنى أدق إن المحبة والإرادة أصل للبغض والكراهية ، « فإن البغض المكروه ينافى وجود المحبوب ، والفعل إما أن يتناول وجود المحبوب ، أو دفع المكروه المستلزم لوجود المحبوب ، فعاد الفعل كله إلى وجود المحبوب . »

وإذا كانت المحبة والإرادة أصليين أيضا للبغض والكراهية ، فإن الحركات الاختيارية أصلها الإرادة ، والقسرية والطبيعية تابعتان لها ، فليس ثم إلا الحركة الإرادية ، فجميع حركات العالم العلوى والسفلى إنما هي تابعة وتابعة للإرادة . والإرادة هي الحب . وبها تحرك العالم ولا تجلها ، « فالحبة إذن هي العلة الفاعلية

والغائية ، بل هي التي بها ولاجلها وجد العالم ، فما تحدث في العالم العلوى والسفلى حركة إلا والإرادة أعنى المحبة - سببها وغايتها ، إن حقيقة المحبة عند ابن القيم .
حركة نفس المحبوب إلى محبوبه ، فالمحبة حركة بلا سكون ، وكما المحبة هي العبودية والذل والخضوع والطاعة للمحبوب .

..

الحب : أصل الوجود ، والموجودات ميتافيزيقيا تنبثق أو تفيض عن الحب والإرادة ليست إلا الحب . وتعود الموجودات كلها بحركة عشق نحو المركز الأول ، في حركة عشق ، دائرة ، نحو مركزها نحو موجدتها ... هي حركة العاشق والمعشوق . والمعشوق هنا هو الحق ، الذي به وله خلق الانسان وخلق الكون . أرسططاليسية حقا في أعماق مذهب هذا المفكر السلفي ، وقد وضع لها غطاء من دين ، فالحق الذي خلق به ولاجله الخلق هو عباده الله وحده التي هي كمال محبته ، والخضوع له ، والذل به ، ولوازم عبوديته من الأمر والنهي والثواب والعقاب (١) .

وإذا كانت المحبة أصل الوجود ، وإليها تعود الموجودات ، فما هي دواعيها ومتعلقاتها .

دواعي المحبة ومتعلقاتها :

وبينما كان ابن القيم أرسططاليسيا ، وهو يشرح الحب كأصل للوجود ، فإنه هنا أفلاطوني . وقد ابتدأ بحته بتوضيح منهجي لكلمة الداغى : فالداغى إما أن يكون شعورا وإما أن يكون سببا ، فإذا كان يراد به الشعور الذي تتبعه الإرادة والميل ، فذلك قائم بالمحب ، وأما إذا كان يراد به السبب الذي لاجله وجدت المحبة ، وتعلقت به ، فذلك قائم بالمحبوب . وهو يقصد بالداغى مجموع الأمرين ،

فهو في الآن عينه ما قام بالمحجوب من الصفات التي تدعو إلى محبته ، وما قام بالمحب من الشعور بها ، فلا بد لكي يتحقق داعي الحب أن تكون هناك موافقة بين المحب والمحجوب : وهذه الموافقة التي هي بين المحب والمحجوب - وهي الرابطة بين الاثنين، وهي تسمى في الحب الحسي ، بين المخلوق والمخلوق، مناسبة وملاءمة .

ودواعي المحبة ثلاثة أمور : وصف المحجوب وجماله ، وشعور المحب بهذا الجمال . والمناسبة : وهي العلاقة والملاءمة التي تحدث بين المحب والمحجوب . فلا بد من توافر هذه العناصر الثلاثة لكي تتم المحبة .. فلا بد أن يكون المحجوب في غاية جماله ، أو في مرتبة الجمال الاقصى ، وأن يكون شعور المحب لهذا الجمال أتم شعور وأكمله ، وأن تكون المناسبة بين المحب والمحجوب أو بين روح المحب وروح المحجوب على أقوى ما تكون المناسبة والملاءمة . هنا يتم الحب اللازم الدائم وليس المقصود بالجمال هنا هو الجمال بالذات ، ولكن الجمال الكامل في عين المحب ، بحيث يكون هناك أنواع من الجمال أكثر ، ولكنه لا يرى هو أكمل من جمال محبوبه . فيحدث التناسب ، والتناسب الذي بين الأرواح هي من أقوى أسباب المحبة . يقول ابن القيم : إن كل امرئ يصبر إلى من يناسبه (١) . وتنقسم المناسبة إلى نوعين : التناسب الأصلي والتناسب العرضي . والتناسب العرضي ليس حبا بمعنى الكلمة ، إنه يعرض بسبب تجاور أو اشتراك في أمر من الأمور ، فإن من ناسب قصنك قصده ، حصل التوافق بين روحك وروحه ، فإذا اختلف القصد ، زال التوافق ، فالمناسبة هنا عرضية زائلة أو هو حب مؤقت . أما التناسب الأصلي فهو الحب على الحقيقة . لقد استمد من أصل الخلقة . وهو اتفاق أخلاق وتشاكل أرواح ، والنفس تشتاق إلى من يشاكلها ، فالشيء

ينجذب للشبيه بالطبع ، فتكون الروحان متشابهين متشاكلين في أصل الحلقة ،
فتجذب كل منهما إلى الأخرى بالطبع . ويرى ابن القيم - وهو يردد رأيا سبق
إليه - أن الإنجذاب والميل قد يقع بالخاصية ، وهذا لا يبين ولا يعرف سببه ، إن
هذا يرى في انجذاب الحديد إلى المغناطيس . وإذا كان هذا يحدث في الجمادات ،
فإن حدوثه في الأرواح أعظم . ولقد تكلف الشاعر هذا في قوله :

محاسنها هيولى كل حسن ومغناطيس أفئدة الرجال

فالمحبوب هنا أو جماله هيولى ، أو حديد ، والمحبوب هنا حجر المغناطيس .
ولذلك ذهب بعض الناس إلى القول بأن العشق لا يستلزم الحسن والجمال ، ولا
ينعدم عنهما ، وإنما هو تشاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة .

وما الحب من حسن ولا ملاحاة ولكنه شيء به الروح تكلف

والحب هنا هو حب د واحدى ، وهو عبادة الذات . مرآة يبصر المحب فيها
ذاته وصورته في ذات محبوبه وصورته ، وهو في الحقيقة لم يحب إلا نفسه
وطباعه ومشاكله صادفت فيك جوهر نفسى ومشاكلها في كل أحوالها ،
فانبعثت نفسى نحوك وانتقادت إليك ، وإنما هويت نفسى ، ويحمد ابن القيم علة
فسيولوجية في هذا ، وهو الغذاء ، فإن أحب الأغذية إلى الإنسان ما كان أكثر
شبهها بجوهر جسمه ، وأكثر مناسبة له ، وكلما كانت المناسبة بين الإنسان وغذائه
أكثر ، كلما كان ميله إليه أكثر ، وكلما بعدت المناسبة ، كلما كان نفور الإنسان
أكثر . وكذلك من الناحية النفسية والأخلاقية النظرية ، إن النفوس الشريفة
الزكية العلوية تعشق صفات الكمال بالذات ، إنها جبلت على التشوف نحو الشيء
في ذاته لمناسبة هذا الشيء في ذاتها لجوهرها ، وكثير من الناس يحمله على الجود
والإحسان فرط عشقه ومحبته له واللذة التي يجدها في بذلها ، وأعظم محبة في
الوجود هي محبة العلم أو محبة المعرفة ، هي الصورة السامية فوق كل صورة

حسية من صور البشر . وينتهى ابن القيم أفلاطونيا بحثا حين يقول « فعشق صفات الكمال من أنفع العشق وأعلاه ، وإنما يكون بالمناسبة التي بين الروح وتلك الصفات ، ولهذا كان أعلى الأرواح وأشرفها معشوقا ، (١) » .

فالمحبة إذن بالمشاكلة والمناسبة ثابتة متمكنة ، ولا يزِيل ثباتها وتمكنها سوى مانع أقوى من سببها . أما إذا لم تكن المحبة بالمشاكلة ، فإنما تكون محبة عرضية لغرض من الأغراض ، تزول عند انتقضائه وتضمحل . فهناك من يحب لأمر ، والمحبة يولي عند انتقضائه ، وإن كان هذا الأمر قائما بالمحجوب سريع الزوال زالت المحبة بزواله ، وإن كان صفة لازمة ، فمحبة باقية ببقاء داعيها ، مالم يعرض أمر يوجب زوال المحبة ، وأسباب زوال المحبة : إما تغير حال من المحب وإما تغير حال من المحجوب . وأهمه الأذى ، إن أذى المحجوب إما أن يضعف المحبة أو يزِيلها . ويستشهد ابن القيم بقول الشاعر :

خذى العفو منى تستديمى مودتى ولا تنطقى فى سورتى حين أغضب
فإني رأيت الحب فى القلب والأذى إذا اجتمعاء لم يلبث الحب يذهب

ولكن ابن القيم ما يلبث أن يقول : إن الناس اختلفوا فى هذا ، فالبعض يرى إن الحب الصحيح لا يزِيله الأذى . إنه باق أبدي ، لا يؤثر فيه جفوة ولا أذى من المحجوب ، إن المحب - على العكس يلتذ بكل ما يصدر عن المحجوب له .

وقف الهوى حيث أنت فليس لى متأخر عنه ولا متقدم
وأهتيتنى فأهنت نفسى جاهدا ما من يهون عليك ممن يكرم
أشبهت أعدائى فصرت أحبهم إذ كان حظى منك حظى منهم
أجد الملامة فى هـواك لذيدة حبا لذكرك فليلمنى اللوم

وهذا الحب هو الحب على الحقيقة ، الحب في ذاته ، بالغ غاية الموافقة ، يتحد هنا مراد المحب ومراد المحب في نفسه ، - فأهان نفسه موافقة لإهانة محبوبه له ، بل أحب أعداءه ، وقد أشبههم محبوبه ، في عداوته وأذاته . ويرى ابن القيم . إن الطباع وإن كانت تأتي هذا ، وتنكره ، فإنه - يجب الحب التام ومقتضاه ، وهنا إثارة مطلق ، وهنا لا يرى المحب ذاته ، في المرأة ، ولكنه يرى فقط محبوبته ، وهو قد انمحي تماما .

ولكن الرأي المعارض يقول : إن الأذى يزيل الحب ، فإن الطباع مجبولة على كراهية أذى من يؤذيها ، كما أن القلوب قد جبلت على محبة من يحسن إليها ويعطف عليها . ولذلك من الادعاء القول بأن النفس أو الروح تثبت على حب من يؤذيها ، إن هي إلا دعوى تخالف الطبع والفطرة ، وما هو مركوز في النفس الإنسانية .

ويحاول ابن القيم أن يوفق بين الرأيين : فيقرر أن من الانصاف أن يقال : يجتمع في القلب بغض أذى الحبيب وكراهته ومحبته من وجه آخر . فنحبه ونبغض أذاه ، والغالب منها يوازي المخلوب . ويبقى الحكم له . ويرى أن الشاعر قد كشف عن هذا المعنى في قوله :

ولو قلت طأ في النار أعلم أنه ... رضا لك . أو مدن لنا من وصالك
لقدمت رجلى نحوها فوطئتها ... هدى لي منك أو ضلة من ضلالك
وإن ساءني أن نلتني بمساءة ... فقد سرنى أنى خطرت بيسالك
فهو هنا على استعداد لأن يطأ بقدمه النار ، إذا كان في هذا رضا محبوبته .

ولكنه يسؤوه أن تناله بسوء ، وإن كان يسره أنه خطر ببالها . ولا كمن ادعى أنه يلتذ بأذى محبوبه له ، فإن هذا خارج عن الطباع ، اللهم إلا إذا كان المحب يعلم أن ذلك أذى ويحمله وسيلة إلى رضى المحبوب وقربه ، فإنه يلتذ به

إذا ما لاحظ غايته وعاقبته ، أى الوصال بقرب المحبوب (١) .
وينتهى ابن القيم إلى تأكيد المحبة القائمة على المشاكلة والمناسبة ويعرض
مصادر نظريته . وأولها الحديث النبوى « الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف
منها ائتلف ، وما تناكر منها ، ثم يعقب هذا برأى بقراط الطيب أنه لا يجب إلا
من وافقه فى أخلاقه . ثم يذكر آراء بعض الأطباء : العشق امتزاج الروح
بالروح لما بينهما من التساسب والتشاكل ، إنه إذا امتزج الماء بالماء امتنع تخليص
بعضه من بعض ، وقد تبلغ المحبة بين شخصين بحيث يتألم أحدهما لمرض الآخر ،
وتتألم بآلمه .

ثم يأتى برأى ابن حزم فى فطرية العشق وهو أن العشق اتصال بين أجزاء
النفس المقسومة فى هذه الخلقة فى أصل عنصرها الرفيع ، كما يورد ما ذكره محمد بن
داود عن أريستوفان فى المائدة : أن الأرواح أكر مقسومة ، لكن على سبيل
مناسبة قواها فى مقر عالمها العلوى ومجاراتها فى هيئة تركيبها . ثم يورد اعتراض
ابن حزم على رأى أفلاطون ... وقد ذكرنا هذا من قبل . ثم يقسم أنواع الحب ،
كما قسمها ابن حزم . ثم يعود مرة ثانية إلى فكرة المأدبة من أن الأرواح خلقت
على هيئة الكرة ، ثم قسمت . فأى روحين تلاقيتا هناك وتجاورتا ، تألفتا فى
هذا العالم ونحابتا ، وإن تباشرتا هناك ، تنافرتا هنا ، وإن تألفتا من وجه
وتنافرتا من وجهه ، كانتا كذلك هاهنا .

وينكر ابن القيم هذا الرأى ويرى أنه يستند على الأصل الفاسد القائل : بأن
الأرواح أو النفوس موجودة قبل الأجسام ، وأنها كانت متعارفة متجاورة
تتلاقى وتتعارف . ان الصحيح - شرعا وعقلا - أن الأرواح مخلوقة مع

الاجساد ، وكذلك القول الأفلاطوني بأنها قديمة ، فإنه ينكره . والصواب عنده أنها مخلوقة ، وأن المحبة عنده كما تقدم محبتان :

(١) محبة عرضية غرضية ، وليس فيها مناسبة ولا اشتراك بل يقارنها بمقت المحبوب وبغضه للمحب كثيرا ، إلا إذا كان له منه غرض يساوي غرض المحب ، فإنه يبادل له حبا عرضياً غرضياً ، ويحدث هذا كثيرا . كما يقرر ابن القيم بين الرجل والمرأة اللذين لسكل منهما غرض مع صاحبه . والقسم الثاني - محبة روحانية علتها المشاكلة والاتفاق بين الروحين ، وهذه متبادلة أى من الجانبين . فلو فتش المحب المحبة الصادقة قلب المحبوب ، لوجد عنده من محبته نظير ما عنده أو دونه أو فوقه ، سواء أخفى المحبوب حبه أو أظهره ، وأعظم المحبة على الإطلاق ، هي المحبة المتبادلة ، إن كل واحد من المحبين يستريح بها ويطمأن اليها ويسكن^(١) ويستشهد بالعلاف حين يقول : لا يجوز في دور الفلك ولا في تركيب الطبائع ولا في الواجب ولا في الممكن أن يكون محب ليس لمحجوبه إليه ميل . وإلى ذلك ذهب أبو العباس الناشئ .

فإذا مالت النفوس وتشاكلت ، وامتزجت الأرواح ببعضها ببعض ، تفاعلت عنها الأبدان ، وطلبت أيضا الامتزاج والجوار^(٢) الذى بين الأرواح ، فإن البدن آلة الروح ومركبه ، وهذا تعريف أفلاطوني بحت .

أما ذراعى الحب من المحبوب جماله ، والجمال إما ظاهر وإما باطن وأما هما معا والمحب يعشق هذا الجمال ، والجمال المحبوب على أنواع ثلاثة : الجمال المطلق ، والجمال المقيد ، والجمال المؤقت - جمال الطمع ويبدو أن الجمال المطلق - فى رأى ابن القيم الجوزية - هو الجمال بالذات ، هو الجمال الخالى من

(١) المصدر السابق ص ٨٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٩٠ .

المحسوس ، المنظور ، المشاهد ، ومن يتعشقه « نقابه معلق به ، وان استقلت ركائبه أو ان حلت مضاربه ، أما الجمال المقيد ، فهو جمال معنوى من ناحية ، ومادى من ناحية ، يتصور الانسان أنه يصل إليه ، يطمع العاشق فى الوصول إليه ومشاهدته أو معاناته ، وقد لا يصل إليه ، وقد يصل . أما الجمال الثالث : وهو يوازى تماما الجمال المحسوس المشاهد « تطمع النفس فى وصاله ، فان لم يعلق حبه بقلبه ، والطريق الى الجمال الاول هو الفكر والثانى « النظر والاستحسان ، والثالث « الطمع ، ... وأول الحب « الحس ، ... ثم « النظر ، .. ثم يعقبه المرحلة الثانية - وهى مرحلة يتردد الإنسان فيها بين الحس وبين الفكر ، وينتهى الإنسان إلى مرحلة الجمال الفكرى - المعرفة .

نظرية ابن القيم فى العشق :

بعد أن وضع ابن القيم نظرية الحب ، وبخشنا من جميع نواحيها ، وقد بناها - كما رأينا على أساس أفلاطونى ، إتجه نحو مصطلح آخر ، وهو مصطلح «العشق» وحاول أن يضع نظرية فى حقيقته . وقد تأثر هذا الفقيه الحنبلى أيضا بالفلاسفة عامة وبأفلاطون خاصة فى هذا البحث أيضا .

ولقد رأينا من قبل كيف أنه اعتبر العشق اسما من أسماء الحب ، ولكنه اعتبره أمر أسماء الحب وأخبثها . وقد لاحظ أنه لم يأت فى قرآن ولا سنة ، وامضه أن الصرفية يستخدمونه ، وهم يعبرون عن أحاسيسهم تجاه الله . ويبدو أنه لا ينقضه - كما سنرى الآن - كحالة إنسانية ، ولقد عرف عند العرب الأقدمين ولكنه ينقض فقط - وهو الفقيه الحنبلى المستمسك بالآثار - أن يطلق على الله فيقال لله معشوقا ، أو على موقف الانسان الهائم فى الله - فيطلق عليه عاشقا . ولا شك أن أشعار عشاق الصوفية كانت تملأ العالم الاسلامى فى عصر ابن القيم ،

وابن تيمية من قبل . وفي ضوء هذا نستطيع أن نتفهم موقفه .
يرى ابن القيم أن الأطباء قاطبة أجمعت أن العشق د مرض وسواسي شبيه
بالماليخوليا ، يجلبه المرء إلى نفسه بتسليط فكره على بعض الصور والشئائل ،
وسببه النفساني : الاستحسان والفكر ، وسببه البدني ارتفاع بخار ردىء إلى
الدماغ من منى محتقن ، ... ويرى هؤلاء الأطباء أنه كثيرا ما يعترى العزاب ،
وأن علاج هذا العشق هو الزواج ، فيزال هذا العشق ... ومن العجب أيضا أن
يضع هذا المفكر الغارق في الحب - تحليل الأطباء الفسيولوجي ، مرضا وعلاجاً ،
في مقدمة الفصل الذي يعالج فيه العشق .

ثم ينتقل إلى أقوال بعض الفلاسفة ، فيذكر ابن القيم د وقال بعض الفلاسفة :
العشق طمع يتولد في القلب ، ويتحرك وينمى ، ثم يتربى أو يجتمع اليه مواد من
الحرص ، وكلما قوى ، ازداد صاحبه في الاهتياج واللجاج والتماذى في الطمع ،
والحرص على الطلب ، حتى يؤدي ذلك إلى الغم والقلق ، ويكون احتراق الدم
عند ذلك باستحالته إلى السوداء ، والتهاب الصفراء ، وانقلابها إليها ، ومن غلبة
السوداء يحصل له فساد الفكر ، ومع فساد الفكر يكون زوال العقل ، ورجاء
ما لا يكون ، وتمنى ما لا يتم ، حتى يؤدي إلى الجنون ... ، ولم يذكر من هم
هؤلاء الفلاسفة - ولكن يبدو على التعريف مسحة جالينوسية ، يختلط فيها
التحليل النفسي والتحليل الباثولوجي ...

وما يلبث ابن القيم أن يقدم لنا تعريف أفلاطون : فأفلاطون يقول : العشق
حركة النفس الفارغة . بينما يذكر تعريفين لأرسطو : أما أولهما : فهو ، العشق عمى
المحب عن إدراك عيوب المحبوب . وأما التعريف الثاني لأرسطو عن العشق فهو
أنه عارض صادق قلباً فارغاً ، لا شغل له من تجارة ولا صناعة . وقال غيره من
الفلاسفة : هو سوء اختيار صادق نفساً فارغة .. وهو في الحقيقة هنا ينقل آراء

الفلاسفة عن سابقه ابن حزم والملاحظ ، ولكن نرى لدى ابن القيم نزعة فلسفية أكثر ، وإحساساً بآراء الفلاسفة ووضعها في نسق ... وهو يعتبر المحبة جنساً ، والعشق نوعاً ، ألا ترى أن كل محبة عشق وليس كل عشق محبة ... والعشق هو الاستهيام والتضرع واللوذان بالمعشوق ، والوجد هو الحب الساكن ، والهوى ، أن يهوى الشيء فيتبعه ، غيا كان أو رشداً ، والحب حرف يتنظم هذه الثلاثة : تقسيم منطقي يعتبر فيه الحب حرفاً أى جنساً يحتوى هذه الأنواع الثلاثة ويعتبر مرة أخرى العشق نوعاً من الجنون ، والجنون فنون - كما يقولون - فالعشق فن من فنونه . وفي الحقيقة أن فكرة جنون العشق تسيطر على ابن القيم فيقرر دائماً أنه يدق عن العقول والافهام مسلكه ، إنه يدخل في الإنسان من حيث لا يعقل ، ولا تعرف الحواس موضعه ، فهو في تمسكه « خفي » ، فتتجلى العقول في كيفية تمسكه في القلب الانساني . تبتدأ حركته وتعظم ، ثم يتغشى سائر الاعضاء ، فيبدى الرعدة في الأطراف ، والصفرة في الألوان ، واللجلجة في الكلام ، والزلل والعتار ، حتى ينسب صاحبه إلى الجنون ، ويرتبط بجنون العاشق ذله . ولذلك حدده أبو زهير المدني بأنه « الجنون والذل » وهو في رأى أبي زهير المدني أيضاً لا يصيب سوى أصحاب القلوب الحساسة الرقيقة ويذكر ابن القيم أن عاشقاً نظر إلى معشوقته ، فارتعدت فرائصه ، وأغمى عليه فسألوا أحد الحكماء : ما الذي أصابه . فقال : نظر إلى من يحبه ، فانفزع له قلبه ، فتحرك الجسم بانفراج القلب . فلما سأله « نحن نحب أولادنا وأهلنا ولا يصيبنا ذلك » فقال : تلك محبة العقل ، وهذه محبة الروح . فاذا وثب بالقلب ، وهى الحركة الأولى له . واستولى على الفؤاد ، أشعل النار في الاحشاء ، وأصبحت جميع أعضاء الجسد في خدمته ، فالقلب حينئذ من العاشق ذاهل ، والدمع منه هامل ، والجسم منه ناهل ، مرور الليالي تجرده ، وإساءة المحبوب لا تفسده ، ولذلك قالوا : أول العشق عناء ،

وأوسطه سقم / وآخره قتل . ويشتهر بابن الفارض :
هو الحب فاسلم بالحشا ، ما الهوى سهل فما اختاره مضنى به وله عقل
وعش خاليا ، فالحب أوله عنا وأوسطه سقم وآخره قتل
ولا شك أنه كان للمعتزلة ، وهم مفكرون واقعيون حسيون نظريات في الحب
الإنساني ، فلقد ذكر من قبل قولاً لأبي الهذيل في الحب ، وهنا يذكر ابن القيم
رأياً لثمامة بن أشرس المعتزلي ، يصف العشق فيه فيقول : العشق جليس ممتع ،
وأليف مؤنس ، وصاحب ملك مسالكة لطيفة ، ومذاهبه غامضة وأحكامه
جارية ، ملك الأبدان وأرواحها ، والقلوب وخواطرها ، والعقول وآراءها ،
قد أعطى عنان طاعتها ، وقوة تصرفها ، توارى عن الأبصار مدخله ، وعمى في
القلوب مسلكه ، ثم يذكر ابن القيم أيضاً أن العشق عرف بالكمون وهو كمن
في الصدر ، ككمون النار في البحر .

ويقرر ابن القيم أنه إذا امتزجت «جواهر النفوس» عن طريق المشاكلة ،
أنتجت لمح نور ساطع تستضيء به النفس في معرفة محاسن المعشوق ، فتلك طريق
الوصول إليه . والنفوس هنا جواهر يتصل بعضها ببعض عن طريق التشاكل .
إن «العشق» وهو «نور ساطع» أعظم مسلكاً وتخللاً في القلب من الروح وفي
الجسم ، «وأملك بالنفس من ذاتها» وهو قوة باطنة وظاهرة ، وهو من
اللامعرفات «امتنع وصفه عن اللسان وخفى عن البيان» . وهذا العشق ، هذا النور
الساطع اللامعروف هو «بين السحر والجنون» لطيف المسلك والكمون ، ولكنه أحياناً
«ملك غشوم» مسلط ظلم ، دانت له القلوب ، وانتادت له الأبواب ، وخضعت له
النفوس . العقل أسيره ، والنظر رسوله ، واللحظ لفظه ، دقيق المسلك ، عسير المخرج
وينتهي ابن القيم إلى القول ، بأنه إن لم يكن طرفاً من الجنون ، فهو نوع من
السحر . ولا يقصد ابن القيم بهذا أنه سحر مادي ، مما انتشر في العالمين المسيحي

واليهودى ، وعرفته ومارسته الكبالا اليهودية ، وانتقل إلى المجامع الغنوصية .
ولأنما يقصد بالسحر هنا إمتلاكاً للمعاشق وتلبساً به ، يودى به إلى الهيمنان أو
الجنون ، أو وصال المعشوق . أو بمعنى أدق إنه يقصد أنه دجنى . وهو هنا
أفلاطونى .

ثم يعيد أقوال أفلاطون وينسبها إلى الفلاسفة المشائين والفلاسفة المشاؤون
— كما يقول الزبيدى فى تاج العروس وغيره من مؤرخى الفلسفة اليونانية من
المسلمين — أتباع أرسطو من ناحية ، وأيضاً أتباع أفلاطون و المشائيون
فرقة من الحكماء كانوا يمشون فى ركاب أفلاطون .

و أما الفلاسفة المشاؤون فقالوا : هو إتفاق أخلاق . وتشا كل محبات
وتجانسها ، وشوق كل نفس إلى مشا كلها ومجانسها فى الخلقة القديمة قبل إهاباطها
إلى الأجساد ، وهذا رأى أريستوفان - فى المأدبة - كما نعلم ، وقد أورده من
قبل ابن داود وابن حزم وابن القيم نفسه فى موضع آخر . ولكن ابن القيم
هنا يبين أن هذه الفكرة مستندة على أصل فلسفى فاسد هو أن النفوس متقدمة
على الأبدان ، ويذكر أن ابن سينا قد بنى عليه قصيدته المشهورة

هبطت إليك من المحل الأرفع

ورقاء ذات تعزز وتمنع

ولكن ابن القيم يقدم لنا نقداً باطنياً لهذه القصيدة السينوية المشهورة
فيقول إنه سمع شيخه ابن تيمية يحكى عن جمال الدين الشريشى - شارح المقامات
أنه كان ينكر أن تكون القصيدة العينية هذه لابن سينا . لأنها تخالف ما قرره
فى كتبه الأخرى - كالنجاة والإشارات من أن النفس الناطقة حادثة بحدوث
الأجساد .

وأخيراً يقرر ابن القيم أن المعشق عند هؤلاء الفلاسفة د موقوف على الحسن

والجمال ، بما يبرنا الأرضية ، وإنما هو تشاكل النفوس وتمازجها في الطبع
المخلوقة فيها (١)

وبعد : فإن ابن القيم كان غارقاً في أفلاطون ، يؤيده تارة وينكره أخرى .
إنه يتبع تحليله النفسى للحب ، وأحياناً يتبع تحليله الميتافيزيقى له ، ويراه أصل
الوجود ، ولكنه ينقده ويرفضه إذا رآه يذهب بعيداً ، ويقرر أن النفوس قديمة
تشاكلت وتناسبت في العالم القديم . وهو يقرر أن القديم وحده هو الله .

العشق هل هو اختياري أو اضطراري

يرى ابن القيم أن الناس قد اختلفوا في العشق : هل هو اختياري أو اضطراري
هل هو خارج عن قدرة البشر وإرادتهم أم هو في فيهم . وسيعرض آراء كل
فريق ، ثم يبين رأيه هو :

يقول ابن القيم إن هناك فرقة تقول هو اضطرار وليس فيه اختيار على
الاطلاق ، وهو أمر مركوز في طبيعة الانسان ، هو « بمنزلة حبة الظمان للساء
البارد ، والجائع للطعام ، وهذا عمل ليس يملك » بل إن ذنوب العشاق في رأى
تلك الفرقة اضطرارية ، لا يجوز عليها العذاب ، فإذا كان هذا هو الرأى فيما
تولد من العشق ، فما الظن بالعشق نفسه . ثم يذكر فقرة من كتاب ليس بين
أيدينا مع الأسف هو كتاب امتزاج الأرواح للتميمي « سئل بعض الأطباء عن
العشق ، فقال : إن وقوعه بأهله ليس باختيار منهم ، ولا بحرصهم عليه ، ولا
لذة لاثرهم فيه ، ولكن بوقوعه بهم كوقوع العلل المدنفة ، والأمراض المتلفة ،
لا فرق بينه وبين ذلك . بل إنه يورد أقوال رجل من رجال الهوى لأمه صديقه
فقال : لو صح لذى هوى اختيار ، لاختار أن لا بهوى .

(١) ابن القيم : الصدر السابق ص ١٥٠ — ١٥٥

والعشق نوع من العذاب ، ولا يختار إنسان عاقل عذاب نفسه ، فهو إذا ، لا إلى رأى ، فيملكه الإنسان ، ولا إلى عقل فيتمكن من إدراكه . ثم يردد أيضا فقرة من كتاب مفقود ، أو على الأقل ليس بين أيدي الباحثين ، وهو كتاب محنة الظراف للقاضي أبي عمر محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان النوقاني ، وفيه يستخدم المؤلف المصطلحات الكلامية ، الاختيار والجبر ، والاستطاعة والقضاء والمقدور يقول : العشاق معذورون على الأحوال ، إذ العشق إنما دهاهم عن غير اختيار ، بل اعتراهم عن جبر واضطرار ، والمرء إنما يلام على ما يستطيع من الأمور ، لا على المقضى عليه والمقدور ،

أما الفرقة الأخرى ، فهي ترى أن العشق أمر اختياري وأنه تابع لمسوى النفس وإرادتها . فهو حركة اختيارية للنفس نحو محبوبها ، وليس بمنزلة الحركات الاضطرارية التي تدخل تحت قدرة العبد .

ويضع ابن القيم رأيه أو نظريته ، وهي نظرية تتوسط بين الطرفين : فهو يقرر أن مبادئ العشق وأسبابه اختيارية داخلية تحت التكليف ، فإن جميع عناصرها من النظر والتفكير والتعرض والمحبة ، هي أمور اختيارية ، فإذا أتى بالأسباب ، كان ترتب المسبب عليها بغير اختياره . أي أن نتائج العشق عنده بدون اختيار .

ويقارن ابن القيم العشق بالسكر - مع شرب الخمر ، فإن تناول السكر اختياري ، ولكن ما يتولد عن السكر فهو اضطراري . فمتى كان السبب واقعا باختياره ، لم يكن معذورا فيما تولد عنه بعد اختياره ... فمتى كان السبب محظورا ، لم يكن السكران معذورا . ولذلك يلام العاشق على السبب ، متابعة النظر ، واستدامة الفكر . إنه بمنزلة شرب المسكر ... وقد أداه مقارنته بين العشق والسكر إلى أن يبحث في سكرة العشاق ، في الكأس الباكوسية المعنوية التي يشربها العاشق

وقبل أن تنتقل إلى بحثها عنده ، فإننا نلاحظ أن هذا المفكر السلفي - انقلب معزليا - لقد استخدم فكرة التولد المعتزلية أبرع استخدام في نظريته عن اختيارية العشق أو اضطراريته ، وأقام فكرة التوليد على نظرية العلية .

كأس باكوس العشقية أو سكرة العشاق :

وللعشاق - عند ابن القيم - سكرة ، وكأس باكوسية يتناولونها . وسنرى هذا الفقيه الذي ينكر سكرة الصوفية ، يؤمن - ولو أنه لم يصرح - بسكرة العشق الإنسانية ، وهي في متناول وصفه ، إنها حقيقة واقعة ، بينما الأخرى ، وهي خفية عنه ، كأس المعرفة الإلهية يتناولها الصوفي في شطحه - من الساقى الإلهي ، غير حقيقة واقعة .

ويبدأ ابن القيم بتحديد للسكر - كما هو - عند جمهور أهل العلم . إن السكرادة يغيب معها العقل الذي يعلم به القول ، ويحصل معه التمييز . ويأتي الشافعي فيحدد السكران بأنه من اختلاط كلامه المنظوم ، وأفشى سره المكتوم . ولكن أول العشاق ، الفقيه الذي تغنى بأزهار الحب وورود العشق - محمد بن داود الأصفهاني ... فيقول - وهو يفتي عن العشق في دلال العاشق وهمسه - إذا عزبت عنه الهموم ، وباح سره المكتوم .

ويحلل ابن القيم هذه التعاريف فيرى أنها تجمع معنيين : وجود لذة ، وعدم تمييز . وأما كيف يحدث السكر : فإن للنفس هوى وشهوات ، تلتذ بإدراكها . وهذا معنى وجود اللذة . ثم أن النفس تعلم بما في هذه اللذات من مفاسد وشروخ عاجلة وآجلة ، وهذا العلم يمنعها من تناول هذه اللذات ، بالإضافة إلى العقل الذي يأمرها وينهاها ألا تتناولها . فإذا ما ذهب هذا العلم الكاشف وهذا العقل الأمر ، انبسطت النفس في هواها ، وانطلقت غير عالمة وغير متعقلة ، وإنما لتصادف ، ف، هذا دائما مجالا واسما .

ولكن ليست هذه كل أسباب السكر ، فقد يكون سببه ألما ، وقد يكون لذة ، وقد يكون فرحا . ويقرر ابن القيم : أن السكر الناشئ عن قوة الفرح من أهم أنواع السكر ، إن سببه قوة الفرح بإدراك المحبوب ، هنا يختلط كلامه ، وتتغير أفعاله ، وقد يسبب هذا الفرح زوال العقل ، أو الموت ، ذلك أن الفرح الساكر يؤدي إلى حالة فيزيقية في الجسم ، هي انبساط دم القلب انبساطا خارجا عن العادة ، والدم حامل الحار الغريزي ، فيبرد القلب بسبب انبساط دمه ، فيحدث الموت .

إن غاية السكر أنه يوجب اللذة ، ويمنع التعقل . ويرى هذا في السكر المادي ، فإن صاحبه يحدث له لذة وسرور بها يحمله على تناولها ، فاذا ما تناولها غاب عن عقله ، فتغيب عنه الهموم والأحزان ، ولكن ذلك لساعة فقط ، ذلك أنها لاتزول ولكن تتوارى . فاذا صحا ، عادت أعظم ما كانت وأشد وفرة .

أما في سكر العشاق ، وهو السكر الناتج عن حب الصور ، حب الجمال على أنواعه وفي درجاته ، فإن هذا الحب ، إذا استحكم وفاضت كآسبه ، أسكر المحب ... والعاشق السكران ينقص تمييزه أو لا يميز على الإطلاق . وإذا اجتمع سكر الهوى وسكر الخمر ... فذلك غاية السكر .

وينتهي ابن القيم إلى القول بالنتيجة الآتية : وإنما كانت الأشياء قد توجب السكر ، لأن السكر سببه ما يوجب اللذة القاهرة التي تغمر العقل . وأما سبب اللذة القاهرة الضامرة ، هو إدراك المحبوب ، فإذا كانت المحبة قوية مهيمنة ، وإدراك المحبوب قويا ، وكان العقل ضعيفا ، حدث السكر .

ومن أقوى أسباب سكر العشاق ، سماعهم الأصوات المطربة ، اللحن الناعم الهامس الفتان : إن هذه الألحان الصوتية توجب لذة من أقوى اللذات ، ينغمر معها العقل . فإذا ما فتر العقل ، ولم تعد له سيطرة على العاشق ، فإن اللحن الصوتي

يحرك النفس إلى حيث محبوبها ، كأننا من كان ، وهذه الحركة تسبب الشوق والطلب ، وهنا يتخيل المحب محبوبه ، وتدنو صورته إلى قلبه ، وتستولى على فكره ، وينتج هذا الاستيلاء على الفكر لذة عظيمة قاهرة للعقل ، فتجتمع لذة الألحان ولذة الاشجان .

إن هؤلاء المعنيين بهذه اللذات يقرنون سماع الألحان بالشراب الكثير . فيكمل لهم السكر بالشراب والعشق والصوت المطرب ... فيجدون من لذة الوصال وسكره في هذه الحال ، ما لا يجدونه بدونها . وعجبا أن يقول ابن القيم : فالخير شراب النفوس ، والألحان شراب الأرواح ، وإذا اقترن بها الصوت الشجي ، يذكر المحبوب ، ويذكر حال المحب التي هو فيها ، فيجتمع سماع الأصوات الطيبة ، وإدراك المعاني المناسبة ، إن كل لذة واحدة من هذه اللذات ، لا تنتج هذا ، أما مجموعها فيؤدي إلى اللذة العارمة . اللذة التي تستولى على النفس والروح والبدن أتم استيلاء ... وهذا حقا نهاية سكر العاشقين (١) .

لذات المحبين ... قياسها

إن لذات المحبين تابعة للمحبة في الكمال والنقصان . فكلما قويت المحبة، قويت اللذة بإدراك المحب .

ويعرف ابن القيم اللذة تعريفا أفلاطونيا : إنها إدراك الملائم ، كما أن الألم إدراك المنافي . ويورد ابن القيم تعديلا لهذا التعريف عند شيخه ابن تيمية ، وهو أن إدراك الملائم سبب اللذة ، وإدراك المنافي سبب الألم . فاللذة والألم ينشآن عن إدراك الملائم والمنافي ، والإدراك سبب لهما . ومن الواضح إذن أن ابن القيم يتابع ابن تيمية في إنكار التوصل لتعريف اللذة « اللذة أظهر من كل ما تعرف به ، فإنها أمر وجداني ، وإنما تعرف بأسبابها وأحكامها ، ويرى ابن

القيم أن هناك الفاظاً متعددة متقاربة المعنى للفظ اللذة ، كالبهجة والسرور وقرة العين وطيب النفس والنعيم ... وهي كلها أمر مطلوب في الجملة ، إنها غاية كل حي ، بل هي من باب الضروريات في وجود الأحياء ، وذلك في المقاصد والغايات بمنزلة الحس والعلوم البديهية في المبادئ والمقدمات ، وإن لكل حي عالماً وإحساساً ، وعملاً وإرادة . أما في نطاق العلم ، فلا يمكن أن يكون العلم كله نظرياً استدلالياً ، لاستحالة الدور والتسلسل ، بل لابد له من علم أولى بديهي ، يبدئه النفس ويبتدئ منها ، وقد سمي هذا النوع من العلم بالبديهي والاولى ، أى أنه ما يعرف بالعلم الضروري ، والنفس الإنسانية تضطر إليه اضطراراً وإن النفس تضطر إلى العلم تارة وإلى العمل تارة أخرى . وكذلك العمل الاختياري الإرادي ، أى ما للإنسان من عمل وإرادة . إن ذلك المراد إما أن يراد لنفسه أو لشيء آخر ، ولا يمكن أن يكون كل المراد ، مراداً لنفسه ، لاستحالة الدور والتسلسل ، لابد من مراد مطلوب محبوب لنفسه ، فإذا حصل المطلوب المراد المحبوب ، فإن اقتران اللذة والنعمة والفرح والسرور وقرة العين به ، على قدر محبته وإرادته والرغبة فيه . ويقرر ابن القيم : إنه أمر ذوقى وجدى ، ولهذا يغلب على « أهل الإرادة والعمل من السالكين ، أى العباد والزهاد والصوفية » اسم الذوق والوجد ، . فإذا ذاقوا طعم الحبيب ، كانوا في البسط ، في الفرح والسرور والنعيم . ولهذا يقسم ابن القيم ثلاثة أنواع من الأسماء ، متقاربة المعنى : —

أما النوع الأول : فهو الشهوة والإرادة والميل والطلب والمحبة والرغبة .

أما النوع الثانى : فهو الذوق والوجد والوصول والظفر والإدراك والحصول والنيل .

أما النوع الثالث : فهو اللذة والفرح والنعيم والسرور وطيب النفس وقرة العين .

والأنواع الثلاثة متلازمة متصلة ، أو بمعنى أدق هي نسق نفسى واحد .
ولا بد من قياس اللذة المطلوبة لذاتها ، لأن اللذة ليست لذة بالحقيقة ، إذا
ما أعقبت ألما أعظم منها ، أو منعت لذة أعظم منها . وهي تحمد ، إذا ما أعانت
لذة من اللذات على لذة دائمة مستقرة . ولذلك تتفاوت اللذات .

وأما اللذة التى لاتعقب ألما ، ولا توصل إلى لذة أكبر فهى لذة باطلة ، إنها
أقل درجة من الأولى ، أى اللذة التى تعقب ألما أعظم ، أو تمنع لذة أعظم منها .
أما هذه اللذة الثانية ، فهى لافائدة فيها ولا مضرة ، وزمنها قصير ، فليس لتمدح
النفس بها قيمة أو قدر ... وهذه اللذات اليسيرة لا بد منها لذوى النفوس الضعيفة .
وأنواع اللذات ثلاث : (أ) لذة جثمانية (ب) لذة خيالية وهمية (ج) لذة
عقلية روحانية .

أما اللذة الأولى : أى اللذة الجثمانية فهى لذات مادية حسية مثل الأكل
والشرب والجماع ، وهذه هى اللذات الحسية ، وهذه اللذات - وإن كانت ليست
كلا فى ذاتها ، ولكن قد يكون فيها بعض الكمال بما تعاون به على اللذة
الدائمة العظمى .

أما اللذة الثانية : وهى اللذة الوهمية الخيالية ، فهى لذة الرأس ،
والتعاطف على الناس والتأخر والاستطالة عليهم . ويرى ابن القيم أن طلاب هذه
اللذة أشرف من طلاب اللذة الأولى ، ولكن بالرغم من هذا فإن آلامها
وما تؤدى إليه من المفسد والمضار والشور ، أعظم من التذاذ النفس بها . إن
صاحبها فى قلق دائم ، إنه يعادى كل من تعاطف عليه وترأس . وإذا ما وصل
صاحبها إلى رأسه ، تحمل أشد المشاق النفسية ، إنه منحن لمن هو أعظم فى
الرأس منه ، وإنه يفقد لذاته الحسية ، ويتحمل مشاق وآلاما تهرى بدنه وتعتم
نفسه . وليست هذه فى الحقيقة لذة ، وإن فرحت بها النفس ، وسرت بحصولها

عليها . وهي ليست لذة في الحقيقة ، لأن غايتها دفع الألم . إنها لذة سلبية
عدمية في الحقيقة ، واللذة أمر وجودي ، يستلزم دفع الألم بما بينهما
من التضاد .

أما اللذة الثالثة : فهي اللذة العقلية الروحانية : ويعدد ابن القيم هذه اللذات
لذات المعرفة والعلم والانصاف بصفات الكمال من الكرم والوجود والعفة
والشجاعة والصبر والحلم والبر والروء وغيرها . ويرى ابن القيم - وهو هنا تحت تأثير
نزعة أفلاطونية : أن الالتذاذ بذلك من أعظم اللذات وهو لذة النفس الفاضلة
العلوية الشريفة . ولكنه يضيف إلى هذا التصور الأفلاطوني اللذة العقلية
الإسلامية ، لذة معرفة الله ومحبة وحده ، والرضا به عوضا عن كل شيء - ولا
يمكن إطلاقا أن يعوض بغيره عنه . ويمضي ابن القيم في افتتان في وصف اللذة
الناجمة عن محبة الله فيقول : فإنه ليس للقلب والروح الذواطيب ولا أحلى ولا
أنعم من محبة الله والاقبال عليه وعبادته وحده ، وقرة العين به ، والانس بقربه
والشوق إلى لقائه ورؤيته ، وإن مثقال ذرة من هذه اللذة لا يعدل بأمثال
الجمال من لذات الدنيا ، إن أعظم لذات أهلها - من لذات حسية وخيالية ...
هي عنده آلام ، يفر منها فرارا . وهو يعتبر هذه اللذة العقلية الروحانية لذة
ذوقية ، وهذا موضع الحساسة فيه الذوق لا مجرد لسان العلم ، فاللذة العقلية
الروحانية هنا ، تذوق ، وليست علما ، ولا شك أن ابن القيم يقصد بالمصطلح
العقلي ، هنا ، القلوب التي تعقل ، شيئا لا صلة له بالعلم الاستدلالي . إنها للعارفين
أصحاب المعرفة الذوقية ، الدنية ، وليست للعلماء ، أصحاب العقل الاستدلالي
البرهاني ، ولذلك قال بعض هؤلاء العارفين : مساكين أهل الدنيا ، خرجوا
من الدنيا ، ولم يتذوقوا أطيب نعيمها ... محبة الله ، والانس به ، والشوق إلى
لقائه ، ومعرفة أسمائه وصفاته ، فعرفته ومحبة هي أطيب ما في دنيانا الأرضية

هذه ، والرؤية السعيدة ، وسماع كلامه بلا واسطة ... هي ألد ما في الآخرة .
ولذلك وصفوا الأوقات التي تمر بقلب العارف ، بأنها ألد الأوقات ، ولو كانت
هذه هي حالة أهل الجنة وأوقاتهم ، لأنهم إذن لفى « الحياة الطيبة » .

وإذا كان شاعر « الدنيا » يرى محبة من في محبته عذاب القلب والروح ،
تغمر صاحبها بلذة يتمنى بها ألا يفارق حبه طرفة عين .

تشكى المحبون الصباية ليتنى . . . تحملت ما يلقون من بينهم وحدي
فكانت لقلبي لذة الحب كلها . . . فلم يلقها قبلي محب ولا بعدى
فكيف بلذة الجولان في الملكوت الأعلى ، وها هي ذا رابعة تقول « شغلوا
قلوبهم بحب الدنيا عن الله ، ولو تركوها لجالت في الملكوت ، ثم رجعت إليهم
بطرائف الفوائد ، وها هو ذا مسلم الخواص يقول ، وقد امتلأ بالمحبة « تركتموه ،
وأقبل بعضكم على بعض ، ولو أقبلتم عليه ، لرأيتم العجائب ... »

وقالت عابدة من العابدات : لو طالعت قلوب المؤمنين بفكرها ، ما
ذخر لها في حجب الغيوب عن خير الآخرة ، لم يصف لها في الدنيا عيش ، ولم
تقر لها في الدنيا عين ، وها هو ذا الحسن البصرى معلم البصرة الأكبر ، بل معلم
المسلمين جميعا ... يأتيه رجل فيسأله « يا أبا سعيد ، أشكو إليك قسوة قلبي : قال
أذبه بالذكر ... وأبعد القلوب من الله القلب القاسى ... » ثم يسكت برهة
ويصيح « ولا يذهب قساوته إلا حب مقلق ، أو خوف مزعج ... إنه يعلن
الحب ، باسم الإسلام ، إنه قبل الخوف ... إنه قلق يعانى به القلب ، ويلتذ المحب
بحبه ، وإن لم يصل أو يظفر بحبيبه ... إن الحب يوجب حركة النفس . وتشتد
في الطلب ، ولقد خلقت النفس متحركة بالطبع ، إنها تشبه حركة النار ، فالحب
حركتها الطبيعية ، كما أن حركة النار الإحراق . وكل من أحب شيئا من الأشياء ،
وجد في حبه لذة وروحا . فاذا خلا الإنسان من الحب ، لم يعد في النفس حركة

أو تعطلت حركتها وثقلت تماما ، ولم يعد لها قدرة من القدر . إن هؤلاء الذين يعانون الحب ، فيهم أنفاس الحياة ، بينما ترى الآخرين خلوا من الحياة الحقة ، أشباحا وظلالا تترامى باهتة في الحياة (١)

ولاشك أن في نظرية اللذة عند ابن القيم أفلاطونية واضحة ، ولكن فيها أصالة واضحة أيضا . لقد استخدم عناصر أفلاطونية ، أو على الأقل يتشابه معها تشابها تاما ، وقد يقع الحافر على الحافر ، ولكن ما يلبث أن يصوغ كل هذا في نسق إسلامي بديع ، بحيث تبدو النظرية إسلامية بحتة ، وسننتقل إلى توضيح رأيه هو فيمن مدح العشق وفيمن ذمه . إنه سيعرض آراء الفريقين ، ثم يضع رأيه هو . وقد رأينا أنه يحاول التنسيق والتوفيق في براعة منهجية ممتازة .

العشق بين أنصاره وأعدائه

كان أمام ابن القيم ، وهو يكتب عن العشق ، المصدر الرئيسي الهام لكتاباته ، وهو كتاب دزم الهوى ، لابن الجوزي (المتوفى عام ٥٩٧ هـ) . وسنعود إلى هذا الكتاب ، ونحن نتكلم عن مصادر ابن القيم في مادته التي كون منها كتابه . ولكن ما يمكننا أن نعرضه في هذه الفقرة هو موقف ابن القيم من العشق : بين أنصاره وأعدائه .

يرى ابن القيم أن الناس قد انقسموا في مشكلة العشق إلى قسمين : قسم مدحوه ، وتمنوه ، ورغبوه ، واعتبروه أمرا إنسانيا وظاهرة لا يمكن إنكارها ، بل رأوا فيه جانبا أخلاقيا لا ينكر . وقسم هاجموه وكرهوه ونهوه عنه ، واعتبروه انحرافا وشذوذا .

أما القسم الأول : فقد قروا - أنه ظاهرة إنسانية ، لا بد للإنسان ذي الحساسية المرهفة المنطلقة الدافقة ، من أن يعانيه ويتذوقه ، إنه هو العيش ، هو

(١) المصدر السابق ص ١٦٩ - ١٨٣

الحياة « وزعموا أن من لم يذوق طعمه ، لم يذوق طعم العيش ، بل هو للأرواح ، بمنزلة الغذاء للأبدان . وكما اللذة الإنسانية تابعة لكمال لذة الحب ، فأعظم الناس لذة بالشئ ، أكثرهم محبة له . وقد أودع الله المحبة في النساء ، لتكون سكن الرجل ، وأول صورة لهذا الحب هو صورة « آدم وحواء » ،

ويقرر ابن القيم إن العشق المباح - وهو الذى ينتهى عنده إلى الزواج - يصفى العقل ، ويذهب الهم ، ويحمل الرجل على التحلى بالفضائل المادية والأخلاقية ، وعلى الدقة والرقّة في معاملاته ، ويعث على حسن اللباس وطيب المطعم ومكارم الأخلاق ويعلى الهمة ، ويحمل على طيب الرائحة ، وكرم العشرة ، وحفظ الأدب والروءة ، وهو اختبار من أشق الاختبارات ، ومعاناة من أشد المعانات « وهو بلاء الصالحين ، ومحنة العابدين ، وهو ميزان العقول ، وجلاء الأذهان ، وهو خلق الكرام » .

ثم يصف ابن القيم العشاق حين يملكهم العشق « وأرواح العشاق عطرة لطيفة ، وأبدانهم رقيقة ضعيفة ، وأزواجهم بطيئة الانقياد لمن قادها ، حاشا سكنها الذى سكنت إليه ، وعقدت حبها عليه ، وكلامهم ومنادمتهم تزيد في القول وتحرك النفوس ، وتطرب الأرواح ، ويلهو بأخبارهم أولو الألباب » .

بل إنه يستشهد بتراث هندی عن العشق : العشق ارتياح جعل في الروح ، وهو معنى تنتججه النجوم في مطارح شعاعها ، ويتولد في الطباع بوصلة أشكالها ، وتقبله الروح باطيف جوهرها ، وهو بعد جلاء القلوب ، وصيقل الأذهان ما لم يفرط ، فإذا أفرط صار سقما قاتلا ، ومرضا منهكا ، لا تنفذ فيه الآراء ، ولا تنجع فيه الحيل ، والعلاج منه زيادة فيه ، ...

وقد قبل ابن القيم هذا المعنى الميتافيزيقي ، بأنه معنى يتولد في مطارح شعاع النجوم ، فينقدح في الطباع المتشاكلة ، فإذا بالروح الجوهر اللطيف - ترصده ،

فإذا تم هذا جلى القلوب . وبهذا ينتهى إلى معنى أخلاقى أيضا . ويورد ابن القيم
الاقوال الكثيرة فى صلته بالأخلاق ... فيقول « لا يخلو أحد من صبوة إلا
أن يكون جافى الخلقة ناقصا أو منقوص الهممة ، أو على خلاف تركيب
الاعتدال ، ... والقول الآخر « ويكفى أن العاشق يرتاح لكريم الأخلاق
والأفعال والشيم ، لتحمد شمائله عن معشوقه ، » .

أما القسم الثانى : فقد قرر أن العشق : ضعف إنسانى ، وهو على العكس ،
لا يحمل فضائل أخلاقية للعاشق ، إنه يذله لمعشوقه ولما يحصل به رضاه « والحب
مبناء على الذل والخضوع ، ويورد قول الشاعر :

مساكين أهل العشق حتى قبورهم عليها تراب الذل بين المقابر
وقول الشاعر الآخر :

قالوا عهدناك ذا عز فقلت لهم لا يعجب الناس من ذل المحبين
لا تنكروا ذلة العشاق لأنهم مستعدون برق الحب راضونا

بل إن العشق يمنع القرار ، ويؤرق الإنسان فلا ينام ، ويوله العقل ، وقد
رأينا أن من اسمائه « الوله » . كما أنه يحدث الجنون « هو نفسه جنون » وقد
أورد ابن القيم من القبل قول أفلاطون « إنه جنون » ، إنه أشبه بالأدواء
المادية ، غير أن أثره فى الروح ، فيشقى كل شيء معه « العشق هو الداء الذى
تذوب معه الأرواح ، ولا يقع معه الارتياح ، بل هو بحر من ركه غرق ،
فإنه لا ساحل له ، ولا نجاة منه . ويستشهد البيتين الآتين :

وما أحد فى الناس يحمى أمره فيوجد إلا وهو فى الحب أحق
وما أحد ذاق بؤس معيشة فيعشق إلا ذاقها حين يعشق

ويورد ابن القيم أشعارا وأقوالا كثيرة فى ذمه .

ثم يضع ابن القيم رأيه هو ، وهو يتوسط الطرفين - كماداته ، فيقرر أن

العشق لا يحمد مطلقا ولا يذم مطلقا . وإنما يحمد ويذم باعتبار متعلقه ، فكما أن الإرادة تتبع مرادها ، فإن الحب يتبع المحبوب . فإذا كان المحبوب ما يحب لذاته ، كان « الحب » بل المبالغة فيه ، مما تحمد . وعلى الحب هنا أن يوحد محبوبه ، ويوحد حبه . فإن القيم يؤمن بوحدة الحب ووحدة المحبوب . ويعرف توحيد الحب والمحبوب « أن لا يبقى في قلبه بقية حب ، حتى يبذلها له » .

وأعظم أنواع الحب ، هو « حب الله » . ويليه « عشق العلم النافع » ، وعشق أوصاف الكمال ، من الكرم والجود والعفة والشجاعة ... وهو هنا أفلاطوني بحت ... بل إن أفلاطونيته تذهب به إلى أن يقول « فإن الصفات ، لو صورت صوراً لكانت أجمل من صورة الشمس والقمر » ، وأما محبو الله وعشاق صفاته « إنما تناسب الأرواح العلوية ، السماوية الزاكية ، لا الأرواح الأرضية الدنية ، أما عشق أوصاف الكمال من معرفة وغيرها فهو إنما يناسب « النفس الشريفة الزكية » ، وهنا تتفاوت قيم الرجال ، وذلك إذا نظرنا إلى محبوب كل ومراده .

غير أن هناك عشقا « محمدا » يؤكد عليه ، وهو عشق إنساني ، هو من يعشق ، ويفارقه المعشوق بموت أو رحيل لا أمل في اللقاء بعده . فيذهب المعشوق ، ويبقى العشق كما هو ،^(١) ولعل ابن القيم هنا يرى أن العشق في ذاته ، بعيدا عن كل صورة ، هو أصفى أنواع العشق .

ولكن ما هذا الذي يدعو إلى العشق ، ويدفع إليه ، هل هي المشاكلة فقط أو المجانسة ، إن العشق عند ابن القيم يتخير الصور الجميلة للوصال . وهذا مادعا إلى أن يبحث في الجمال .

نظرية ابن القيم في الجمال

إن الجمال عند ابن القيم فضيلة من الفضائل ، تجعل الناس ينجذبون إليها

(١) ابن القيم : المصدر السابق ص ٢١٣ - ٢١٩

ويميلون . ويقسم ابن القيم الجمال إلى قسمين : جمال باطن وجمال ظاهر .
أما الجمال الباطن : فهو الجمال في ذاته ، ويتجده المحب إليه ، فيكون محبوباً لذاته . وهو جمال العلم والعقل والجود والعفة والشجاعة ، ولهذا الجمال الباطن أثر على الجمال الظاهر ، فهو يزين الصورة الظاهرة ، وإن لم تكن ذات جمال محسوس ، فإنها تكسو صاحبها من الجمال والحلاوة والمهابة ، بحسب ما اكتسبت روحه من تلك الصفات . ويعطى ابن القيم أمثلة واقعية ، فإنه يرى أن اطمئنان المؤمن العابد ، يضاف على وجهه مهابة وجمالاً وهو جمال باق لا يزول ، سواء في شباب الإنسان أو كهولته أو شيخوخته يقول ابن القيم : « وما يدل على أن الجمال الباطن أحسن من الجمال الظاهر ، أن القلوب لا تنفك عن تعظيم صاحبها ومحبة والميل إليه ،

أما الجمال الظاهر فيجده بأنه زينة خص الله بها بعض الصور عن بعض . ويعتبرها زيادة في الخلق . ويستند على الآية القرآنية : (يزيد في الخلق ما يشاء) ويرى أن هناك تفسيراً لهذه الآية بأن هذه الزيادة هي الصوت الحسن والصورة الحسنة . ويقرر أن القلوب وكأنها مطبوعة على محبة الجمال ومفطورة على استحسانه . فالحاسة الجمالية عنده فطرية ومركوزة في النفس ، ويستشهد بالحديث : « إن الله جميل يحب الجمال » ، ولكن إن الجمال الظاهر لا يكون جمالاً في الحقيقة إلا إذا اتصل أشد الاتصال بالجمال الباطن . ويورد ابن القيم أقوال بعض الفلاسفة : « ينبغي للإنسان أن ينظر كل يوم في المرأة ، فإن رأى صورته حسنة ، لم يشنها بقبيح فعله » ، وإن رآها قبيحة ، لم يجمع من قبح الصورة ، وقبح الفعل » .

ولكن ما هو مقياس أو مقاييس الجمال عند ابن القيم . يعتبر ابن القيم الجمال أولاً شيئاً لا يدرك بالوصف ، ولكنه ما يلبث أن يقول : « إنه تناسب .

الخلقة وإعتدالها وإستوائها . فالتناسب إذن هو المقياس الجمالى ، وإن لم تكن الصورة حسناء ، ولكن لم يمنع هذا من أن وصف البعض الجمال بالحسن ، على أن يكون الحسن أمرا مركبا من أشياء : وضاءة وصباحة وحسن تشكيل ، وتخطيط ودموية فى البشرة ، أى أن يجتمع هنا الحسن والتناسب (١)

ولاشك أن ابن القيم فى تحليله هذا ، قد تأثر بأفلاطون ، وإن كنا لا نكرر أيضا أن هذه التقسيمات - تقسيمات إنسانية ، يستطيع مفكر جمالى أن يصل إليها . إذا كان الجمال فى ذاته وجمال الصور هى من أسباب الحب ، فكيف تتلقى النفوس الحب ، وما هى علاماته وشواهده

النفوس الانسانية والحب أو علامات المحبة وشواهدا .

يقسم ابن القيم النفوس الإنسانية تقسيما أفلاطنيا فيقرر أن النفوس ثلاثة :

أ - نفس سماوية علوية ب - نفس سبعة غضبية

ج - نفس حيوانية شهوانية .

ولكل نفس من هذه النفوس تشوف معين نحو نوع من الحب .

أ - أما النفس السماوية العلوية ، فقد رقت ، وصفت وجمال محبتها : المعارف وإكتساب الفضائل والكمالات الممكنة للإنسان واجتناب الرذائل . لأنها متجهة إلى أعلى ، فى حركة صعود دائم ومشغوقة بما يقربها من الرفيق الأعلى ، وذلك قوتها وغذاؤها ودواؤها ، وإشتغالها بغيره هو دأؤها ،

ب - أما النفس السبعة الغضبية ، فقد توحشت ، وتضخمتم . وجمال محبتها أن تنصرف الى والقهر البغى والعلو فى الأرض ، والتكبر والرأسية على الناس بالباطل . وتلك هى لذتها وشغفها .

ج - أما النفس الحيوانية الشهوانية : فهى أدنى أنواع النفوس هى غليظة

كثيفة ، مجال محبتها « منصرفة إلى المأكل والمشرب والمنكح ، لا تعرف غير الشهوات الأرضية ، وقد تجمع أحيانا خصائص النفس السبعية الغضبية ، فتصرف محبتها أيضا إلى العلو في الأرض والفساد .

والحب دائر متردد في الأرض بين هذه النفوس الثلاثة ، وكل نفس تصادف ما يلائم طبعها ، فتستحسنه وتميل إليه . ولا تأبه في هذا إلى عدل ، ولوم ، وترى أن ما هي فيه أولى بالايثار ، فيؤثره على كل شيء ، وتعتبر الاشتغال بغيره غيبا وفوات حظ . ويعمل ابن القيم الأمر بأن النفس الأولى - النفس السماوية - بينها وبين الملائكة والرفيق الأعلى مناسبة طبيعية مالت بها إلى التشبه بأخلاقهم وأعمالهم وأوصافهم . وهؤلاء متصلون بالملائكة ، والملائكة أولياء هذا النوع في الدنيا والآخرة . أما النوع الثاني : النفس السبعية الغضبية ، فإن بينها وبين الشياطين مناسبة طبيعية تميل بها إلى أوصافهم وأخلاقهم وأعمالهم . فهؤلاء أولياء الشيطان ، يتولاهم بضد ماتولى الملائكة من يناسبهم . وأرواح الشياطين هذه تؤزهم إذا ، فلا يستقرون .

وأما النوع الثالث : النفس الحيوانية الشهوانية ، فهي بالطبيعة « حيوان » أو « أشبه بالحيوان » ، وهي أرضية سفلية ، لا تبالى بغير شهواتها ولا تريد سواها . وإذا تبين لنا أنواع النفوس ، فإننا نتجه الآن نحو تعيين علامات المحبة . وعلامات المحبة قائمة في كل نوع بحسب « محبوه ومراده » ، وهذه العلامات تعرفنا أنواع النفوس ، من أى هذه الأقسام هي . ويعدد ابن القيم بعض علامات المحبة التي يستدل بها عليها :

١ — إدمان النظر إلى الشيء وإقبال العين عليه : ويرى ابن القيم أن العين هي أهم عضو من الأعضاء والجوارح التي تسبب الحب . ويقول إنها « باب القلب وهي المعبرة عن ضمائره والكاشفة لأسراره » ، أو هي أقسوى وأبلغ من اللسان

« لأن دلالتها حالية بغير إختيار صاحبها ، ودلالة اللسان لفظية تابعة لقصده ، وإذا تمكن الحب ، كانت العين أيضا أكبر علامة على الحب وأكبر شاهد » فترى ناظر المحب يدور مع محبوبه كيف ما دار ، ويجول معه في النواحي والافطار ، بل إنه يصفه في هذا النص « بل المحب في عين المحبوب تمثاله ، كما في قلبه شخصه ومثاله » ويستشهد بقول الشاعر

ومن عجب أني أحسن إليهم وأسأل عنهم من لقيت وهم معي
وتطلبهم عيني وهم في سوادها ويشتاقهم قلبي وهم بين أضلعي
« والمحب نظره وقف على محبوبه »

إن يحجبوها عن العيون فقد حجبت عيني لها عن البشر .
٢ — إغضاء المحب عند نظر محبوبه إليه ، ورميه بطرفه نحو الأرض .
ويدخل ابن القيم هذا في باب المهابة والحياء ، وعظمة المحبوب في تصور المحب .
٣ — كثرة ذكر المحبوب . إن من أحب شيئا ، أكثر من ذكره بقلبه ولسانه واللمح به . يقول ابن القيم « ومن الذكر الدال على صدق المحبة ، سبق ذكر المحبوب إلى قلب المحب ، ولسانه عند أول يقظة من منامه ، وأن يكون ذكره آخر ما ينام عليه »

٤ — اتحاد مراد المحب والمحبوب .

إن الأمر لا يتعلق فقط بطاعة المحب لأمر المحبوب فقط ، ولا يشار مراد المحبوب فقط ، بل لا بد من وحدة مراد الاثنين . « والإتحاد هام جداً في نظر ابن القيم ، وقد خشي أن تختلط فكرة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب - وتوحدتهما ، بفكرة وحدة الإرادة والمشيئة عند المسيحيين ووحدة اللاهوت والناسوت - ومن تابعهم من أنصار الحلول عند المسلمين فقال « وهذا هو الاتحاد الصحيح لا الاتحاد الذي يقوله إخوان النصارى الملاحدة ، فلا اتحاد إلا في المراد ، وهذا

الاتحاد علامة المحبة الصادقة ، بحيث يكون مراد الحبيب والمحبة واحدا ، فليس بمحب صادق من له إرادة تخالف مراد محبوبه منه ، بل هذا مرید من محبوبه لا مرید له ، وإن كان مریدا له ، فليس مریدا لمراده .

ويقسم ابن القيم المحبين في هذا النطاق إلى ثلاثة أقسام :

١ - قسم يريد من المحبوب .

٢ - قسم يريد المحبوب .

٣ - قسم يريد مراد المحبوب مع إرادته للمحبوب .

والقسم الثالث أعلى أنواع المحبين .

(٥) قلة صبر المحب عن المحبوب .

إن المحب لا يصبر عن المحب أبدا ، فإن فعل ، فإنه صبر الفارغ عن محبته ، المشغول بغيره . وإذا كان لا بد من صبر منها ، فالصبر على طاعته ، والصبر على توحيد مراده بمراده .

(٦) إقبال المحب على حديث المحبوب وإلقاء سمعه كله إليه . إن المحب يفرغ لحديث محبوبه سمعه وقلبه ، وإن ادعى أنه يقبل على غيره ، فهو إقبال مصطنع ، يتبين فيه التكلف لمن يلاحظه . فإن أعوزه حديثه معه ، فإن أحب شيء عنده الحديث عنه ، وعن جماله وكأله وفضائله وشمائله .

(٧) محبة دار المحبوب أو بيته ، والإسراع إليه في السير وحث الركاب نحوه والإجتهاد في القرب والدنو منه ، ومحبة أحباب المحبوب وجيرانه وخدمته ، وقصر الطريق حين يزوره ، ويرافق إليه ، كأنها تطوى له طيا ، وطولها إذا انصرف عنه ، وإن كانت قصيرة : إن فراق محبوبه هو عذابه العاجل والآجل ثم غيرته لمحبوبه ، وغيرته عليه ، وانجلاء هموم المحب وغمومه ، إذا زاره محبوبه ، أو زاره وعرضا إذا فارقه ، وليس للمحب فرحة وسرور ولا نعيم إلا بمحبوبه . وكل

هذه معاني متقاربة قام ابن القيم بتحليلها تحليلًا نفسيًا رائعًا، كما أنه يحلل البغض منها تحليلًا دينيًا، أو يربطها بمعاني دينية جميلة. فالغيرة للمحسوب، قد تكون إنسانية وقد تكون دينية، إن الغيرة له - فيما يرى ابن القيم - أن يكره المحب ما يكره محبوبه، ويغار إذا عصى محبوبة وانتكح حقه وضيع أمره، وهذه هي غيرة المحب حقًا. بل هي دليل الحب، وكذب من ادعى محبة محبوب من الناس - وهو يرى غيره ينتكح حرمة محبوبه، ويسعى في أذاه ومساخطه، ويستهن بحقه، ويستخف بأمره وهو لا يغار لذلك، بل قلبه بارد، وإذا صح هذا في حق المحبوب المحسى للإنساني، فكيف يكون إذا صح لإنسان أن يدعى محبة الله، وهو لا يحترق بالغيرة لمحارمه إذا انتهكت، ولحقوقه إذا ضيعت، ويقرر ابن القيم أن الدين كله تحت هذه الغيرة. وإذا رحلت هذه الغيرة من القلب، رحل الدين كله، وإن بقيت منه آثاره. ويرى ابن القيم أن هذه الغيرة للمحسوب الإلهي والنبوي هي أصل الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الغيرة الناشئة عن حب الله ورسوله، هي الحاملة على ذلك، فإن خلت من قلب الإنسان، لم يعد هناك جهاد ولا أمر بالمعروف ولا نهى عن المنكر.

أما الغيرة على المحبوب، فمن خاصة بالحب الإنساني، لأنه يريد الاختصاص بالحب، ولا يجعل لغيره مشاركة فيه، وهذه الغيرة تختص بالخلق، ولا تتصور في حق الخالق، إن من يحب الله، يود لو أن كل إنسان يحبه، ويرى ابن القيم أن كثيرين من الصوفية أخطأوا في هذا المجال، لأنهم ادعوا الغيرة على الله، وكرهوا أن يشاركهم في محبتهم له أحد من الناس. فإذا رأوا غيرهم يذكر الله، ويدعون محبته أسكتهم، ويقولون: غيرة الحب تحملني على هذا... وهذا حسد وبغى وعدوان. لأنهم لم يحبوا الله أبدًا، لأنهم أحبوا الصنور من المخلوقين،

وهذه الغيرة فاسدة ، أما الغيرة فهي محمودة في محبة من لا تحس مشاركة المحب فيه ،

(٨) بذل المحب في رضا محبوبه .

ويجب أن يبذل المحب في رضا محبوبه ، ما كان يتمتع به ، قبل أن ينزل به الحب . ويجتاز المحب في هذا ثلاثة أحوال : أولها : أن يبذل تكلفا ومشقة في أول أمر حبه ، ثانيها : إذا قويت محبته ، أخذ يبذل رضا وطوعا - وثالثها : إذا تمكنت المحبة من القلب تمكنا لا فكاك منه ، أخذ - يبذل سؤالا وتضرعا ، كأنه يستجدي البذل من المحبوب .

(٩) سرور المحب بما يسر محبوبه .

وهذا سرور غريب ، عارم ، إنه يسر بسرور محبوبه أيا كان الأمر . بل إنه يسر به ، وإن كرهته نفسه . إنه عند المحب ، كالدواء الكريه ، تعافه النفس طبعاً ، ولكنها تحبه طالما فيه الشفاء . أما من كان واقفاً مع ما تشتهي نفسه من مراضى محبوبه ، فليست محبته صادقة ، بل هي محبة معلولة .

(١٠) حب الوحدة والأنس بالخلوة والتفرد عن الناس .

المحب « وحيد » لا يرى أحداً حواليه سوى محبوبه ، ولذلك يلجأ إلى التفرد وإلى الخلوة ، فإنه إن ظفر بمحبوبه ، أحب خلوته به ، فإن لم يظفر به ، أحب الخلوة بنفسه ، وفي هذه الخلوة يأنس بذكره محبوبه ، وكونه في قلبه لا يفارقه فهو في مناجاة دائمة معه .

(١١) استكانة المحب لمحبوبه وخضوعه وذله له .

ويقرر ابن القيم أن الحب مبنى على الذل ، ولا يأنف العزيز كريم الرجال الذي لا يبذل لشيء ، من ذله لمحبوبه ، بل إنه يعتبر ذله عزاً . ومتى استحکم ذل الحب صار « عبودية » ، ويصير قلب المحب « معبداً » لمحبوبه ... وعجبا أن يذكر

ابن القيم هذا . ولكنه يستدرك فيقول : وهذه الرتبة لا تليق أن تتعلق بمخلوق ولا تصلح إلا لله وحده ،

(١٢) امتداد النفس وترددها وتصاعدها .

وينقسم امتداد النفس وترددها وتصاعدها إلى نوعين : نوع يقارنه الحزن واللف . ونوع يقارنه طرب ولذة . أما ما يسبب وجود النوعين فهو الواردات التي ترد على القلب فتؤلمه وتحصره ، فيحدث للنفس د الذي تروحه عليه الرئة كيفية مؤذية ، فتطلب النفس إخراجها ، فتتنفس ، وهذا هو تنفس الصعداء لدى المحبين . وأما تنفس الراحة ، لدى المحبين ، فإن القلب ينبسط بعد انقباضه ، بسبب وارد ملذ من المحبوب ، فيدفع القلب الهواء المحيط به ، فيطلب الخروج .

(١٣) البهت والروعة عند مواجهة المحبوب .

تحدث للحبيب البهت والروعة عند مواجهة المحبوب ، أو عند سماع ذكره ، وبخاصة إذا رآه فجأة أو أطلع عليه بغتة . ويورد ابن القيم الأشعار المختلفة التي تردت في مثل هذه الحالة ، ويذكر قول قيس :

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى فهبج أشجان الفؤاد وما يدرى

دعا باسم ليلى غيرها . فكأنما أطار بليلى طائرا كان في صدرى

ويحلل ابن القيم هذه الحالة النفسية فيقرر أنه يختلف في سبب هذه الروعة والفرع والاضطراب الذي ينزل بالمحبين . فقد ذكر البعض أن سببه أن للمحبيب سلطانا على قلب المحب أعظم من سلطان الملوك على رعيته ، فإذا رأى المحب محبوبه فجأة ، راعه ذلك ، كما ترتاع الرعية ، إذا ظهر ملكها في وسطها فجأة . وذكر البعض الآخر أن سببه انفراج القلب للمحبيب ، ومبادرته إلى تلقيه ، فيهرب الدم منه . فيبرد وترعد أطرافه ، وينزل به الاصفرار ، وقد يموت

وينتهي ابن القيم في تحليله هذا بتلك العبارة الرائعة « إنه أمر ذوقى وجدانى ،
لم يعرف سببه »

(١٤) التشبه بالمحجوب

ولقد غاص ابن القيم - فى هذا الفصل - فى الطبيعة الانسانية أشد الغوص .
انه يرى أن الحبيب يهجر كل سبب يقصيه من محبوه ، ويبغضه المحجوب ، وعلى
العكس يرتاح لكل سبب يدنيه ويقربه منه ، فيحمده المحجوب إذا بلغه عنه .
وهنا يقص ابن القيم من تجربته الخاصة عجائب المحبين . إن منهم من يهجر -
ما يهجره محبوه من طعام أو لباس أو أرض أو صناعة ، ولا يعود إليها أبدا ،
ولا تطاوعه نفسه البتة عليها . ولذلك كان الحب مجالا إما للفضائل وإما
للرذائل . فكثير من المحبين حمله الحب على اكتساب الفضائل العليا ، بما يعلم أن
محبوه يكتسب بها . والبعض أَرْضَى محبوه ، باكتساب أشد أنواع الرذائل ،
إذا كان المحجوب متعلقا بها . ويعود ابن القيم أفلاطونيا حين يقول « فالمحبة
النافعة أن تقع على عشق كامل يحمك عشقه على طلب الكمال ، بينما « البلية كل
البلية أن تبلى بمحبة فارغ بطل صفر من كل خير ، فيحملك حبه على التشبه به ،
فن سمات المحبة إذن التشبه بالمحجوب ... ولكن المحبة - فى كلتا الحالتين السابقتين -
سواء أكانت للتشبه بالفضائل أو بالرذائل « تستخرج من قلب المحب عزما
وإرادة وحرصا يعظم به فى عين المحجوب وقلبه ، فهى اذن خالقة الإرادة
القوية المستقرة فى الإنسان ، وبخاصة اذا عاداه الناس وانتقصوه لأجل محبته ،
فيحمله الحب على اكتساب الحمد ، للتوصل إلى أوج المجد .

(١٥) التوافق الواقع بين المحب والمحجوب .

وهذا أكبر علامات المحبة وشواهدا ، ولا يمكن أن يحدث ، إلا إذا كانت
المحبة محبة مشاكلة ومناسبة . ويقرر أيضا ابن القيم أنه كثيرا ما يمرض المحب

بمرض محبوبه ، ويتحرك بحركته ، ولا يشعر أحدهما بالآخر ، ويتكلم المحبوب بكلام ، فيتكلم المحب به بعينه اتفاقا . إن هناك اتفاقا تاما بين المحب ، لا يعرف كنهه ، ولكنه كثيرا ما يحدث إتفاقها في المرض والصحة والفرح والحزن والخلق (١) .

تلك هي علامات المحبة وشواهداها ، كما عرضها ابن القيم ، ولا شك أنها في حاجة إلى بحث أوفى وتحليل على سيكولوجى أوسع من هذه العجالة .

توحيد الحب عند ابن القيم

هذا معنى يؤكد أولئك المحبون الإنسانيون جميعا في العالم الإسلامى ، فعل ابن حزم هذا من قبل . ويأتى ابن القيم فيؤكد ويقرر « اقتضاء المحبة افراد المحبوب بالحب ، وعدم التشريك بينه وبين غيره فيه . فالحب « وحدة ، كاملة ، تتجه نحو محبوب واحد ولا تتعداه » . وهذا من موجبات المحبة الصادقة وأحكامها ، فإن قوى الحب متى انصرفت إلى جهة ، لم يبق فيها متسع لغيرها ، ومتى تقسمت قوى الحب بين عدة محال ، ضعفت المحبة لا محالة ، أو لم تعد محبة على الإطلاق . ان الحب واحد ، بل إن هذا « المسلم الموحد » يربط الحب بالالوهية ، فليس فى السماء ربان ، ولا فى القلب حبان . بل « ما جعل الله لرجل من قلوبين فى جوفه » ، فليس للقلب إلا وجهة واحدة ، إذا مال بها إلى جهة ، لم يمل بها إلى غيرها .

والمحبة تستلزم توحيد المحبوب فيها . ويورد ابن القيم مصدره هنا ، وهو ابن حزم ، ويقرر أن ابن حزم هاجم من يزعم أنه يحب اثنين ويعشق شخصين متغايرين . ويوافق ابن حزم فى أن هذه شهوة لا حب « وهى على المجاز تسمى

(١) ابن القيم : روضة المحبين ص ٣٧٨ إلى ٤٠٨ .

محبة لا على التحقيق ، ويورد أشعار ابن حزم الذى يهاجم فيه مانى باعتبار مانى رمزا على الإثنينية فى كل شىء .

ويبحث ابن القيم فى آراء الموحدين فى المحب وآراء أصحاب التعدد . أما الأولون فيقررون أنه ليس للقلب إلا وجهة واحدة ، إذا توجه إليها ، لم يعد ثمت مجال للتوجه إلى غيرها ، وكما أنه لا يجتمع فى القلب إرادتان معا ، فلا يكون فيه حبان . أما الآخرون : فإنهم يقررون أنه يمكن أن يكون للقلب وجهتان فأكثر ، باعتبارين ، فيتوجه إلى أحدهما ، ولا يشغله عن توجهه إلى الآخر . ولكن إذا بحثنا آراء هؤلاء ، فإننا نجد أيضا أن الحب واحد والمحجوب واحد فى جوهره ، ولكن تختلف الاعراض . ويتبين هذا من أمثلتهم نفسها . إنهم يقولون « القلب حمال ، فاحملته تحمل ، وإن استعجزته عجز عن حمل غير ما هو فيه ، فالقلب الواسع يجتمع فيه التوجه إلى الله سبحانه وإلى أمره ، وإلى مصالح عباده ، ولا يشغله « واحد من ذلك عن الآخر ، ولكن المحبة هنا واحدة ، هى الله ، أو للمحجوب ، جوهرأ ، ولكن هناك من أعراض الحياة ، ما يتعلق بذلك المحجوب « فهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يجهز جيشه ، وهو فى الصلاة ، فيتسع قلبه للصلاة والجهاد فى آن واحد ، وهذا بحسب سعة القلب وضيقة وقوته وضعفه ، ولكن لم يلاحظ هؤلاء ، أن عمر فى الصلاة ، كان فى حالة حب لله ، وهو يفكر فى الجيش ، لتحقيق كربة الله ، كربة حبيبه . بل إن هؤلاء يقولون ذكالك العبودية أن يتسع قلب العبد لشهود معبوده ، ومراعاة آداب عبودته ، فلا يشغله أحد الأمرين عن الآخر ، وهذا فى أمر الدين ، ولكن نشاهده أيضا فى المحبين ، محبى الجمال الحسى « فإن الرجل إذا عمل عملا للسلطان مثلا بين يديه ، وهو ناظر إليه ، يشاهده ، فإن قلبه يتسع لمراعاة عمله ، ولم تقائه ، وشهود إقبال السلطان عليه ، ورويته له ، بل هذا شأن كل محب ،

يعمل لمحبوبه عملا بين يديه ، أو في غيبته . ولكن ليس هنا تعدد حتى في أقوال ما يذهبون إلى التعدد ، وينتهى ابن القيم نفسه إلى هذا فيقول : « والتحقيق أن المحبوب لذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدا ، ومستحيل أن يوجد في القلب محبوبان لذاتهما ، كما يستحيل أن يكون في الخارج ذاتان قائمتان بأنفسهما ، كل ذات مستغنية عن الأخرى من جميع الوجوه ، وكما يستحيل أن يكون للعالم ربان متكافئان مستقلان ، فكذلك يستحيل أن يكون للحب محبان .

وبعد : فإننا قد عرضنا نماذج من نظريات الحب لدى ابن القيم الجوزية ، وكانت غايتي كما قلت - أن أبين أثر المأدبة على الخصرص والحب الأفلاطوني على العموم في آرائه . غير أني أود أن أشير أننا في أشد الحاجة لعرض هذه النظرية - نظرية ابن القيم في الحب والجمال كاملة .

غير أن المشكلة الهامة في كتابات هؤلاء الفقهاء هي المصدر الذي أخذوا منه - الآراء الأفلاطونية . ولا شك أن ابن القيم قد اطلع على الزهرة لابن داود . كما أطلع على طوق الحمامة لابن حزم ، وكلاهما في الحب الحسي ، كما أطلع على كتاب يهاجم الحب أشد هجرم ، وهو ذم الهوى لابن الجوزي وتقل الكثير من فقرات هذا الكتاب . كما أن لشيخه ابن تيمية نظرات كثيرة في الحب . ويهمني أن أقدم للقارئ ، صورا من كتاب ذم الهوى لابن الجوزي ، لكي أبين نفاذ الآراء الأفلاطونية فيه بخاصة والفلسفة بعامة . ولكن قبل أن أفعل ، فإنني سأتابع بإيجاز - تطور نظريات الحب لدى من تابعوا ابن القيم ومدرسة الحب الإنساني في العالم الإسلامي .

اثر الأفلاطونية في نظرية المحبة في ديوان الصبابة

لابن أبي جحلة المغربي الحنبلي (المتوفى سنة ٧٧٦ هـ) . وهذا أيضا فقيه حنبلي ، ولد في المغرب عام ٧٢٥ ، ثم نشأ بالشام ، وانتقل منها إلى مصر . حيث

عاش أكثر حياته ، وقد تغنى أيضا بالحب ، وغاص فيه .

وهو يذكر في صدر كتابه كتابين من كتب الحب سبقا كتابه - وهما طوق الحمامة لابن حزم ، وكتاب منازل الأحباب ومنازه الألباب لشهاب الدين أبي الثناء محمود بن فهد الحلبي (المتوفى سنة ٧٢٥ هـ)^(١) وهو كتاب لم يطبع بعد وليس في أيدينا ، غير أن أهم مصدر استمد منه ابن أبي حجلة فهو كتاب روضة المحبين لمعاصره ابن قيم الجوزية ، وهو يذكره أيضا في مواضع متعددة ، وثقل عنه فقرات كثيرة طويلة - أما يميز كتابات هذا الفقيه المدل بكتابه ، فهو أن المسائل تنظم فيه أكثر من سابقه ، مع عودة إلى تحقيق المصادر - فنراه في الفصل الأول - وهو الخاص بتحديد مصطلح العشق ، يتكلم عن « رسم العشق » وحده ، فهو هنا يستخدم مصطلح « الرسم » ومصطلح « الحد » ، ثم يعرض رسوم الفلاسفة اليونان وتعاريفهم أولا ، ويعقب بتعاريف الفلاسفة الإسلاميين ثانيا ، ثم يتكلم عن وصف العرب قديما وحديثا للعشق .

أما عن حدود الفلاسفة اليونان ورسومهم للعشق ، فإنه يعددها : كما عددها ابن حزم وابن القيم من قبل ، ولكن مع إضافات ، تبين عن معرفته بمصادرها وما أخذها ، وتكشف عن إطلاع على كتب طبقات الفلاسفة . . . وسنعطى نموذجا من هذه المعرفة وهذا الإطلاع ، مع محاولة لتوضيح أثر أفلاطون في النسق الذي وضع فيه هذه الحدود .

أما أول حد أو رسم للعشق عنده ، فهو حد جالينوس أو رسمه . فيقول « فمن حدوده المليحة ، ورسومه الصحيحة قول فيثاغورس ، وقد أورده ابن حزم من قبل ، كما أورده ابن القيم - ولكنه يضيف « . . الذي أخذ عن أصحاب

(١) ابن أبي حجلة : ديوان الصباية ص ٣ .

سليمان بن داود عليها الصلاة والسلام ، فيما ذكره صاعد في كتاب الطبقات ، ...
العشق طمع يتولد في القلب ، ويتحرك وينمو ... ، وقد سبق أن ذكرنا هذا
التعريف من قبل ... ، فلا حاجة لتكراره ، ثم ينتقل إلى أفلاطون ، فيقول
« ومنها قول أفلاطون الآخذ للحكمة عن فيثاغورس المتقدم ذكره : العشق قوة
غريزية متولدة من وسواس الطمع وأشباح التخيل . نام بنصال الهيكل الطبيعي
محدث للشجاع جبنا ، وللجبان شجاعة ، يكسو كل إنسان عكس طباعه ، حتى بلغ
به المرض النفساني ، والجنون الشوق ، فيؤديانه إلى الداء العضال الذي لا دواء
منه ، ثم ذكر « قول أرسططاليس الآخذ للحكمة عن أفلاطون المتقدم ذكره :
العشق عنى العاشق عن عيوب المعشوق ، ويرى أن تعريف أرسطو يشبه قول النبي
صلى الله عليه وسلم « حبك للشئ يعمى ويصم » (١) .

ولإذا انتهى من أقوال الفلاسفة اليونان ، فإنه يقدم لنا تعريف « أبي علي بن
سينا وغيره من الأطباء : العشق مرض وسواسي شبيه بالمالينخوليا يجلبه المرء إلى
نفسه ، بتسليط فكرته على استحسان بعض الصور والشئائل . وقد يكون معه
شهوة جماع وقد لا يكون . »

ثم يورد آراء بعض المفكرين والصوفية . ويعطى مثالا للأول التعريف
« العشق عبارة عن طلب ذلك الفعل المخصوص من شخص مخصوص » ، والثاني
تعريف صوفي للجنيد « العشق إلفة رحمانية ، وإلهام شوقي ، أوجبها كرم الله
تعالى على كل ذي روح لتحصل به اللذة العظمى التي لا يقدر على مثلها إلا بتلك
الإلفة ، وهي موجودة في النفس بقدر مراتبها عند أربابها ، فما من أحد إلا
عاشق لأمر استدل به على قدر طبقة من الخلق ، ولأجل ذلك كان أشرف

(١) ابن جعلة : ديوان الصباية ص ١١/١٢ .

المراتب في الدنيا ، مراتب الذين زهدوا فيها مع كونهم مخبراً لهم عنها بصورة اللفظ .

ثم يعرض بعد ذلك لتعريفات بعض المعتزلة ، ثم بعض التعاريف الإنسانية الأخرى ، والتي عرضنا لها من قبل لدى ابن القيم .

ينتقل ابن أبي حجلة إلى التكلم عن أسباب العشق النفسانية وعلاماته الجثمانية ، ويذكر - كما ذكر ابن القيم - من قبل آراء الأطباء ، قال بعض الأطباء : سبب العشق النفساني : الاستحسان والفكر ، وسببه البدني ، ارتفاع بخار رديء إلى الدماغ عن منى محتقن ... ، ولكنه هنا يعود إلى كتابين لم يذكرهما ابن القيم وهما كتابا « غنية اللبيب عند غيبة الطبيب » وكتاب الخلاصة ... وينقل عنها ... إن من علامة العشق نحافة البدن وخلاء الجفن للسهر ، وكثرة ما يتصعد إليه من الأبخرة وغور العين وجفافها إلا عند البكاء وحركة الجفن ضاحكة ، كأنه ينظر إلى شيء لذيقه ، ونفس كثير الإقطاع والإسترداد والصعداء ، ونبض غير منتظم عند ذكر أسماء وصفات مختلفة ، فإنها تشتد عند اختلاف النبض وتغير الوجه ، فهو . . .

وتعرض ابن أبي حجلة لصلة العشق بالنجوم ، وقد سادت هذه الفكرة العصور الوسطى ونسبت إلى أرسططاليس الفلكي وبطليموس وغيرهما ... أما أرسططاليس الفلكي فيقول « للعشق من النجوم زحل وعطارد والزهرة جميعا ، ولذلك إذا اشتركوا في أصل المولد واجتمعوا وتناظروا في أشكال محدودة متقارنة وجمع بينهم العشق والمحبة ... فزحل يهيئ الفكرة والتمنى والطمع والهم والهيجان والأحزان والوسوسة والجنون ، وعطارد يهيئ قول الشعر ونظم الرسائل والملق والخلاعة وتميق الكلام والتذلل والتلطف ، والزهرة تهيئ العشق والوله والهيجان والرقه ، وتبحث في النفس التلذذ بالنظر والمؤانسة بالحديث ، والمغازلة

التي تبحث على الشبق والغلة ، وتدعو إلى الطرب وسماع الأغاني وما شابهه ، ...
ثم يذكر قول بطليموس : سببه أن تكون الشمس والقمر في برج واحد ،
أو متناظرين من ثلث أو تسديس ، فتمى كان كذلك ، كان مطبوعين على
مودعة كل واحد منها لتكون سهمى سعادتهما في مولديهما في برج واحد ، أو
يتناظران السهمان من ثلث أو تسديس ، بعد أن يكون نظر صاحب سهمى المحبة
والصدقة فذلك يدل على أن هذين المولودين محبتهم من جهة المنفعة ، ومنفعتهم من جهة
واحدة ، وأن أحدهما ينتفع بمودة صاحبه ، فتجلب المنفعة بينهما المحبة والمودة ،
ويعتزان ،

ويؤيد هذا بقول الشاعر الخبازي :

ولكن أرواح المحبين تلتقى إذا كانت الأجساد عنهن نوما
واحسب روحينا من الأصل واحدا ولكنه ما يتنا متقسما
ولو لم يكن هذا كذا ما تأملت له مهجتي بالغيب لما تألما
ثم تكلم عن علامات العشق — كما أوردها ابن القيم ، من إغضاء المحب
عند نظر محبوبه ... واضطراب المحب عند رؤيته ، وعند سماع اسمه ، ويورد
أبيات مجنون ليلى كاملة :

وداع دعا إذ نحن بالخيف من منى فيسج أشجان الفؤاد وما يدرى
دعا باسم ليلى - غيرهما فكأنها أطار بليلي طائرا كان في صدرى
دعا باسم ليلى - أسخن الله عينه ولسلى بأرض الشام في بلد قفر

ثم يتكلم عن غيرته على محبوبه ومحبة القتل والموت ليبلغ رضاه ، ولكنه
يضيف أشياء لم يذكرها ابن القيم . وكان ابن القيم كان ينظر للحب من ناحيته
الأخلاقية ، أما ابن أبي خجلة ، فقد رآه إنسانياً فقط : ولذلك يقول : إن المحب
ينصت لحديث محبوبه إذا حدث ، واستغراب كل ما يأتي به ، ولو أنه عين المحال

وتصديقه وإن كذب ، وموافقته وإن ظلم ، والشهادة له وإن جار ، واتباعه كيف يسلك ... ومنها الانبساط الكثير الزائد ، والتضاييق في المسكان الواسع ، والمحاربة على الشيء يأخذه أحدهما . وكثرة الغمز الخفى ، والميل والتعمد للمس اليد عند المحادثة ، ولمس ما أمكن من الأعضاء الظاهرة ، وشرب ما أبقى المحبوب في الإناء وتقبيل نعله في غيبته ... وهذه كلها صور إنسانية ، لم يذكرها ابن القيم . ثم يعرض كما فعل ابن القيم من قبل ، للاتفاق الواقع بين المحب والمحبوب ولا سيما إذا كانت المحبة محبة مشاكلة ومناسبة ، فيتكلم المحب والمحبوب بكلام واحد بهينه ، ويمرض الواحد منهما لمرض الآخر ، ثم انقياد المحب للمحبوب في جميع ما يختاره من خير وشر . فالعشق إذن ظاهرة إنسانية ، تحمل العاشق إما على طلب الكمال ، وأما على طلب الدون والأدون (١)

ثم يتكلم ابن أبي حجلة عن مراتب الحب وسياقه واسمائته واشتقاقه ، ولا يأتي بشيء جديد بل يردد أقوال ابن القيم . وكذلك في الفصل الخاص بمدح الهوى وذمه ، وفي العشق هل هو اضطرارى أو اختياري . بل إنه يذكر الشيخ شمس الدين بن قيم الجوزية ، وينقل عنه ويذكر مرة أخرى اسم كتابه « روضة المحبين » (٢) .

وإذا انتقلنا إلى نظرية الجمال عنده وجدناه أيضا يتابع ابن القيم - ويقرر أنه عند البعض لا يعرف « ولا يوصف عند البعض » « ولا يدرك كنهه » وعند البعض الآخر « أمر مركب من أشياء - وضاءة وصباحة وحسن تشكيل ... ولكنه لا يستند على الجنس ، بقدر ما يستند على التماسك « ورب صورة متباعدة » .

(١) المصدر السابق ص ١٧/١٨

(٢) المصدر السابق ص ٣١/٣٢

الخلقة ، وليست في الحسن سواء ، وينقل عن روضة المحبين فقرات وفقرات كما ينقل عن فخر الدين الرازي (١).

ويتبين الأثر الأفلاطوني ، بل أثر المأدبة في الذات في ابن أبي حجلة ، وذلك حين يتكلم عن وقوع الحب بين المحب ومحجوبه . إنه يقرر أن سبب هذا هو مشاكلة ديين المحب والمحجوب في نفس الآخر ، أو في تعارف سابق في «عالم الذر» ، إنه هنا يعتبر نظرية أريستوفان في المأدبة مساوية لفكرة عالم الذر . بل انه يورد أبيات للشيخ فتح الدين بن سيد الناس تثبت الإقتباس من المأدبة : وماكم الايات :

حبة ما عرفت الدهر سلوتها تسرى إلى النفس أو تجرى مع النفس
وما لها آخر لكن أولها تعارف سابق في حضرة القدس
في عالم الذر ناجاني البشير بها أهلا بميتها طهرا من الدنس
أشهى إلى القلب من أمن على وجل ومن مجال الكرى في الأعين النعس
فلا بد إذن بين المحبين من مشاكلة واتفاق في بعض الصفات ، ويورد قول أبي الهذيل العلاف ، وقد سبق أن أوردنا جزءا منه ، ثم يقرر ابن أبي حجلة أن لأفلاطون قولا في الحب يذهب فيه أن مركزه القلب ، وأن وسيلة القلب أو آله هي السمع والبصر ، هما للقلب كالجناسين للطائر ، لا ينهض إلا بهما أولا يستقل إلا بقوتها . وربما قص أحدهما ، فتحامل بالآخر على تعب ومشقة .. قيل : فما بال الأعمى يحب وما رأى ، والأصم يحب وما سمع : فقال : لذلك قلت إن الطائر قد ينهض بأحدى جناحيه ، ولا يستعمل طيرانا ، فإذا اجتمعا ، كان ذهابه أمضى ، وطيرانه أقوى ، ثم يذكر قول بشار بن برد .

يا قوم أذن لي بعض الحى عاشقة والأذن تعشق قبل العين أحيانا
قالوا لمن لا ترى - تهوى - فقلت لهم الأذن كالعين توفى القلب ما كانا

ويعلق ابن أبي حجلة على هذا بقوله : والظاهر أن بشاراً أخذ قوله هذا من كلام الحكيم المتقدم ذكره ، (١) وبمعنى آخر إن ابن أبي حجلة يرى أن بشار ابن برد قد قرأ أفلاطون وتأثر به .
أما بعد : فلست أريد هنا أن أعرض نظريات ابن أبي حجلة كاملة ، وإنما أردت فقط أن أبين الأثر الأفلاطوني فيها .

الآراء الأفلاطونية في كتاب تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق لداود الأنطاكي المتطبب (المتوفى عام ١٠٠٨ هـ) ويعتبر داود الأنطاكي من أواخر من كتبوا عن الحب الإنساني في العالم الإسلامي . وقد كتب كتابه اختصاراً لكتاب : أسواق الأشواق ، لإبراهيم بن عمر البقاعي (المتوفى عام ٨٨٥) وهذا الكتاب الأخير إنما هو توسيع لكتاب مصارع العشاق لابن بكر محمد بن جعفر السراج . وقد كان داود الأنطاكي - كطبيب - على معرفة وثيقة بالفلسفة أكثر من سابقيه . ولذلك نفذت الأفلاطونية المجددة في عرضه لنظريات المحبة .

بل إنه يبدأ كتابه بنظرية الفيض - معتبرا إياها المثل الأكبر في المحبة :
« اعلم أن واهب الصور - لما صدر عنه العقل ، كان أعظم صادر لقربه من الكمال الذاتي ، فالعود إليه وطلب القرب منه واجب على كل ذي نفس قدسية ، ثم تطابقت الأدوار شاهدة بذلك ، .. وقال له أقبل .. وهو يشير هنا إلى الحديث القدسي ذي النزعة الأفلاطونية المجددة : أول ما خلق الله ، العقل ، فقال له أقبل .. فأقبل ، وعن العقل فاضت النفس الكلية ، وعن النفس الكلية فاضت الأجسام الفلكية والعنصرية ... وتوالى الفيض حتى وصل إلى النفس الإنسانية إلى أشرف النفوس وأرفعها على الإطلاق .

وتنقسم النفس باعتبار أصولها إلى ثلاثة أقسام :

القسم الاول : هو النفوس المعدنية : وهى نفوس جامدة ، خالية من القوة المتعقلة ، فهى لا تعقل ما يراد منها ، بالخاصية « أو بأمر أودعه صانعها فيها . لمصالح يعلمها ويشهد لذلك من يشاهد من صور فى الجبال والطين ونحوهما .

القسم الثانى : النفوس النباتية : وهى أرفع وأسمى من النفوس المعدنية ، لأنها تتبع قوانين معينة لا تحيد عنها : التكاثر ، ثم الذبول والتحلل الظاهر . ففيها نوع من حياة وحركة ، وإن لم تكن هذه الحياة أو الحركة إرادية .

القسم الثالث : النفوس الحيوانية : إنها أفضل من السابقة ، حيث أن لها الحركة الإرادية والحساسية وغير هذا من عوارض .

أما النفس الإنسانية ، فهى أعلى جميعا من هذه النفوس « إنها زبدة الكائنات وخاتمة طرفى سلسلة العلل والمعولات . لا جرم كانت قادرة على أن تتبع شهوات الجسم ، وعوارض الكثيف هنا تفقدها خصائصها ، فتقلب حيوانية بحثة ، أو تعمل بجاهدة فى خلاص النفس من ظلمة الطبيعة ، وقفص الجسم ، فإذا تم لها هذا بمجاهدة ومعاونة ، وتعلم ومعرفة ، فإنها تلحق بعالمها الاثني ، وهى النفس الملكية المقررة بالمبدأ أو المعاد ، فتتخلص تماما من « محض الكثافة ، وتنظم فى سلك محض اللطافة . وهذا هو الإنسان المطلق ، الإنسان من حيث هو إنسان . ومن تتبع شهوات الجسد ، فهو الإنسان المطلق الحيوانى ، ومن يخلص النفس من الجسم ، فهو الإنسان المطلق الملكى .

والإنسان المطلق الحيوانى : مشغول بالعشق : والعشق عنده هو لمحض قضاء شهوات الجسد الفاسدة الناشئة عن الفكر الجامدة .

والإنسان المطلق الملكى : مشغول أيضا بالعشق : والعشق عنده هو لمحض ذات واجب الوجود ، ومبدع الفيض والوجود .

فالعشق فى كلا الإيتين بسيط فى معناه ، وهو يختلف باختلاف

المزاج على أربعة أنواع: عشق سريع التعلق والزوال، ويحدث هذا في الصفراويين وعكسه، ويحدث للسوداويين، وسريع التعلق، بطيء الزوال، ويحدث هذا للدمويين، وعكسه ويحدث في البلغميين^(١).

ولا شك أن داود هنا يستمد مادته من الأفلاطونية المحدثة وإيروسها. ومن ثم فهو يدعو العشق «الهما»، وإن كان يستخرج هذه الفكرة الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة من الآية «أفرايت من اتخذ الله هواه»^(٢).

وفي موضع آخر، يعتبر الحب «صنفا معبودا»، وإن كان يضع فكرته على لسان فتى من بنى عذرة «فقد سؤل يوما عذرى: أتعدون موتكم في الحب مزية، وهو من ضعف البنية ووهن العقدة، وضيق الرثة. فقال العذرى: أما والله لو رأيتم المحاجر البلج، ترشق بالعيون الدعج، من تحت الجوابج الزج، والشفاه السمر، تبسم عن الشيا الغر، كأنها شذر الدر، لجعلتموها اللات والعزى، وتركتم الإسلام وراء ظهوركم»^(٣).

وحين يبدأ داود الانطاكى، وهو متطرب متفلسف، كما رأينا، في تحديد العشق نراه يعرض للتعريف التي أوردتها سابقوه، ولكنه يتفحصها تفحصا فلسفيا، ويردها إلى أصحابها، أى يحقق نسبتها إلى أصحابها، ثم يحاول أن يبين هل خرجت على قانون الحد أم لم تخرج.

ويقابله التعريف الأول للعشق، وقد أوردته سابقوه وهو «العشق مجهول لا يعرف، ومعروف لا يجهل، هزله جد، وجدده هزل، ويعلق داود المتطرب عليه بأن هذا تعريف بالعوارض غير اللازمة، وهو ليس إذن بتعريف على

(١) داود الانطاكى: ترين ... ص ٥

(٢) نفس المصدر ... ص ٧

(٣) نفس المصدر ... ص ٩

الحقيقة ، بل هو فقط إشارات إلى إختلاف الحالات السكّانة عنه ، ذلك أن الجهل يصيب العشاق ويعتريهم إذا ما تزايد الحب ، فيوجب الحيرة في نفوسهم وقلوبهم ، وعكسه عند انفصاله عن الخيلة ، أما أنه هزل ، فهذه أول حالاته ، ثم يكون « جدا » عند تمكنه في القلوب ، وكذلك تعريف ابن أكرم « العشق سوانح للبرء تؤثرها النفس ويهيم بها القلب » فإنه يرى أيضا أنه تعريف بالعوارض والغايات وأنه وصف لتغاير الأحوال العارضة على نفس المحب أو العاشق .

ثم يعرض داود لتعريفين لثامة بن أشرس المعتزلى : الأول هو : العشق جليس تمتع وأليف مؤنس وقد سبق أن أوردنا هذا التعريف من قبل . أما التعريف الثانى لثامة فهو : إذا امتزجت جوهر النفس بوصل المشاكلة ، تتجتمع لمع نور ساطع ، تستضيء به بواصر القلب ، ويتصل من ذلك اللوامع نور خاص بالنفس ، متصل بجواهرها ، يسمى عشقا .

ويرى داود أن هذا هو التعريف الصحيح للحب ، أو للعشق أو أن هذا تعريف له « بحقائقه ومواده الذاتية » ، وهذا بالحكمة أليق ، ثم يضمن عليه داود مسحة أفلاطونية محدثة ، فيوضحه بما يأتى : أن نور البصر يوصل ما يدركه إلى الحس المشترك والحس المشترك يوصله إلى الواهمة (القوة المتوهمة في النفس) حتى يرتسم في القسوة العاقلة (أى النفس الناطقة) . أما « بوصل المشاكلة » فهو يشرحها بأن النظر الواقع عن تأمل عارف بتأمل المحاسن ودقائق لطيف الشبائل ، يوجب ارتسام أنوار في النفس تشبه الجواهر المجردة « تزدوج بالنفس لاتبحاد بينهما في اللطف والصفاء » .

وبهذا نرى داود الانطاكى يوضح لنا أفلاطونية محدثة في تعريف هذا الشيخ المصتزلى . ثم يعقبه بتعريف للشيخ المعتزلى القديم أيضا أبى الهذيل العلاف « إن العشق جرعة من حياض الموت ، وبقعة من رياض الشكل ، لكنه

لا يكون إلا عن أريحية في الطبع ، ولطافة في الشئائل ، وجود لا يتفق مع منع ،
وميل لا ينتفع فيه عدل .

ثم يورد تعريفا لأرسطو سبق أن أوردناه « وهو أنه جهل عارض صادف
قلبا فارغا ... » ثم بعض تعاريف أخرى للأصمعي وغيره . ويضرب مثلا للشهوة
والعشق عن بعض الحكماء « هما كالنحل يستميل القلوب بحلاوة عسله ، وربما
قتل بسمه ، وذلك لأن الإنسان إما ذو عقل ملكي ، يتعمل الأشياء فينجزر ،
أو نفس شهوانية ، ترى اللذات فتهمك ، ومن ثم إذا وقع عن صدق ، جعل
المتعابين كنفس واحدة . وينتهن داود إلى القول بأنه « أطف موجود نشأ في
الوجود ، وهذا تعبير فلسفي من أدق التعابير عن العشق » وهو نسب تأليفية ،
أو انسجام مؤلف مركب يحتاج لإثنين . وحيث هو كذلك ، فتعلقه لا بد وأن
يشاكله ، لاحتياج كل اثنين تألفا إلى نسبة تأليفية ، ولما كان العشق أطف
موجود ، فلا بد أن يسكن ويتشبت بأطف ما في البدن أيضا ، وهو الروح .
ويرى داود أن في هذا دايلا على أنه يقابلها كلها . ويستشهد بقول الماعلم —
أي أرسطو — « العشق نصف الأمراض ، وشطر الأعراض وقسيم الأسقام وجل
الآلام ، ويشرح داود قول أرسطو بأن الروح هو الجزء اللطيف في الإنسان ،
والبدن ، هو الجزء الكثيف فيه ، والأمراض تبدأ بالبدن ، فتسرى فيه ،
والعشق يبدأ بالروح ، فيتمسكه . ودخول العشق في الروح أسهل من دخول
الأمراض في البدن ، « لأن سريان اللطيف في اللطيف أسرع ملاكا وأعظم
استملاكا ، ويأيه سريان الكثيف كسريان الحمى في الجسم ، ثم الكثيف
في الكثيف لتمكن مرض كالفالج مثلا في الجسم أيضا . هذا شرح وتوضيح لكلام
أرسطو عنده ولسكنه يرى هو « أن العشق غالب الأمراض ، وليست هذه
الأمراض بالنسبة إليه إلا كالشر إلى الكل ، والقطرة إلى البحر ، ويبرهن داود

على هذا بأن الأمراض غالبا إنما تخص البدن ، وإنما اشتغال الروح حيثئذ بالتدبير ، وإلا فهي في نفسها صحيحة ، وأما العشق فإن عاقبته إذا تملك الروح إفساد الجسم ، وتعطيل الفكر ، بل إنه يلحق العقلاء بالمجانين . هذه مرتبته الأولى . أما مرتبته الثانية ، فهي العشق الحسى : ويحمله داود بأنه يتولد عن تكرار نظر أو سماع خطاب ، يتعقل له في الذهن معنى « يكون لحديد القلوب مغناطيسا جاذبا ، ولا تظارها السفسطية برهانا غالبا ، ويذكر داود أن فيثاغورس عرف هذا الحب الحسى « يأنه لا يسمى حسيا إلا إذا تولد عن مباشرة الحس » . ويعترض داود على هذا ، ويقول « وهذا عندي ليس بشرط ، وإن إشتراط ، ففي حق البلداء من الناس ، ومن في حواسهم الباطنة ضعف ، وإلا فاحد الحاستين الأصليتين كاف في إيصاله إلى الحس المشترك : المرتبة الثالثة : الخيالية : يستولى العشق هنا على الخيلة ، ويستوعب تخيل الماشق ، فلا يبق له سوى تخيل صورة المعشوق ، وإذا ما شارك الناس في الأمور الظاهرة ، كانت تلك المشاركة ناقصة وغير تامة . ولهذا المرتبة علامات هي غلبة السهو ، ونقص الأفعال ، والإحتياج إلى محرك باعث ، يحركه على القيام بالأفعال . المرتبة الرابعة : مرتبة الحفظ . تستولى هذه القوة على نفس العاشق وعمله وقلبه وجسده ، فتصرف قواه عن تحصيل كل كمال ، والنظر إلى كل جمال . « وفي هذه المرتبة من العشق ، يرى العاشق أن الميل إلى سوى المحبوب اشراكا ، والتفكير في غيره ضياعا ، واشغال الزمان بما سواه فسادا وخروجا ، ويستشهد بقول عمر بن الفارض .

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا قضيت بردقى

المرتبة الخامسة : مرتبة الإستغراق : وهي استيلاء الاشتغال بالمحبوب على النفس الناطقة بأسرها ، وارتسام صورة المحبوب فى مرآة العاقلة وحدها ، مع محوها ماسواها .

السادسة : مرتبة الانقلاب : وهي مرتبة يتقلب فيها إدراك العاشق في سائر أعضائه ، فإذا لمس شيئا أو ذاقه أو سمعه ، أو رآه أو شمّه ، اعتقده المحبوب . وهذه المرتبة — مرتبة قدسية ، إذا تخلصت النفس فيها بالكالات عن البهيمية ، أما إذا لم تفعل ، فهي تلحق صاحبها بالحيوانات .

والمرتبة السابعة : مرتبة العدم الكلى ، والمفارقة الأبدية وقد تفارق النفس البدن بتذكر للعشوق أو سماع ذكر ، أو تنفس صعداء ، أو أمر من المعشوق . ومنتهاها أن يكون الموت أعظم أمنية للنفس ، ويورد قول ابن الفارض .

فوق بها وجدا حياة هنيئة وإن لم أمت في الحب عشت بغصتي

وقد صرت أرجو ما يخاف فاسعدى به روح ميت للحياة استعدت

ويعلق داود أن هناك غير ذلك في إشعار عمر بن الفارض ومواجهيده دما لو منح الله تعالى شخصا مددا ، يستغرق المدد ، وحياة تستفرغ الأبد ، وفراغا يذر الشواغل سدى ، ونفحات قدسية تصقل مرآة عتملة لقبول الفيض أبداً ، وبهذا نرى أن داود كان غارقا في الأيروس الأفلاطوني المحدث ، وهو يرى أن العشق هو فيض من أعلى ، ولذلك يورد بعد تعاريف أفلاطون وأرسطو ، كما أوردها سابقوه ، ويرى أنها ليست جيدة إذ البعض دال على الأسماء ، والبعض على السبب ، والبعض على الماهية ، فلم يحققه غيرنا أحد ، فالعشق إذن عنده فيض أعلى . كما قلت . ويمتاز كتاب داود بأنه أورد فصلا طويلا في آراء الصوفية في الحب ، وقام بتحليل تلك الآراء تحليلا فلسفيا ، وإخراج الكثير من تعاريفهم وآرائهم في نسق منطقي .

ويمثل داود الحب الأفلاطوني المحدث أدق تمثيل ، بل اختلط بنظرياته في الفيض أيضا ، كثير من الآراء الفيثاغورية المحدثه والقبالة اليهودية ، وبخاصة في

الفصل الخاص بحب الحيوانات، إذ يلجأ فيه إلى الفكرة الحروفية يفسر بها حقيقة
العشق والحب .

ولاشك أن كتاب داود في حاجة إلى بحث مفصل لشرح عناصره وأفكاره،
وتقييم نظرياته وآرائه في ضوء النظرية العامة للحب في العالم الإسلامي .

الهجوم على نظريات الحب والعشق

كان لانتشار نظريات الحب والعشق في دوائر الفقهاء أو كتابتهم فيها رد
فعل لدى بعض مفكرهم . ويبدو أن هذا الاتجاه قد أفرع بالذات المفكر
المشهور ابن الجوزي (المتوفى عام ٤٩٧ هـ) . ولقد كان ابن الجوزي مفكراً من
كبار مفكري الحنابلة ، مع اتجاه أشعري واضح في نظرياته الكلامية .

وقد كتب ابن الجوزي في الزهد ، كما كتب في التصوف ، ولكن على طريقة
سنية واضحة . كما أرخ لكثيرين من المحبين والمحبات في الإسلام . وكتب
تصانيف منفردة عن عدد منهم من أمثال الحسن البصري ورابعة العدوية وأبي
يزيد البسطامي . ولا ينكر ابن الجوزي أبداً - نماذج الحب الإلهي ، وإنما كره
فقط أن يخوض الظاهريون والحنابلة في العشق الإنساني . فكتب كتابه
« ذم الهوى »

ولقد بدأ ابن الجوزي كتابه بذكر العقل وفضله وماهيته ، وكأنه أراد أن
يضع العقل في مقابل النفس أو الروح . وأخذ يعدد التعريفات المختلفة في ماهية
العقل فهو « ضرب من المعارف الضرورية » وهو « غريزة يتأتى معها ادراك العلوم ،
وهو « قوة تفصل بها بين حقائق المعلومات ، وهو « جوهر بسيط ، وهو جسم
شفاف ، وهو كما يقول المحاسبي « نور ، وهو كما يقول ابن خنبل « غريزة ،
ويضع هو تعريفاً آخر ، العقل غريزة ؛ كأنها نور يقذف في القلب ، فيستعد
لإدراك الأشياء ، فيعلم جواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات ، ويتلجج عواقب

الأمور (١) ... يتلح عواقب الأمور ، عواقب الهوى ، وعواقب الحب ...
بينما الهوى « ميل الطبع إلى ملامته ، وهذا الميل قد خاق للإنسان في ضرورة بقائه
... إذن الهوى في ذاته ليس مدموما . ولا يذم على الإطلاق ، وإنما يذم
الافراط فيه .

بل ينقلب ابن الجوزي أفلاطونيا حين يقول : إن مطلق الهوى يدعو
إلى اللذة الحاضرة من غير التفكير في العواقب ، ويحث على الحصول على
الشهوات العاجلة ، وإن كانت سببا للآلم والأذى في العاجل ، ومنع لذات
في الآجل .

أما العاجل ، فإنه ينهى نفسه عن لذات تعقب الآلام ، وشهوات تؤدي إلى
الندم ، وينتهى إلى القول « وكفى بهذا القدر مدحا للعقل وذما للهوى ، فإن
الجوزي إذن لا ينكر الحب إطلاقا ، وإنما يرى أنه لا بد من « قياس اللذات والآلام
ثم إنه أيضا لا يهاجم الحب ، وإنما يهاجم نوعا منه هو الهوى الشارد الجموح .
أما عن العشق ، فيكاد يفرد الجزء الثاني من الكتاب له ، ويبدو به ذكر
ماهية العشق وحقيقته . فيورد أولا « كلام الأوائل ، فيه و « الأوائل ، كما نعلم
هو المصطلح الفني لفلاسفة اليونان : فيورد تعاريف فيثاغورس « وسقراط
الحكيم ، وأفلاطون وبودجانس وأرسطو . ثم يعقبه بتعريف ابن سينا . ثم
ينتقل إلى تعاريف الإسلاميين — ابن سينا ثم المعتزلة . ثم يتكلم عن المحبة
« كجنس ، والعشق « كنوع » ، ثم ينتقل إلى سبب الحب والعشق ويقسم
النفوس إلى ثلاث — نفس ناطقة ، ونفس حيوانية عصبية ونفس شهوانية .

(١) ابن الجوزي : ذم الهوى (تحقيق الأستاذ مصطفى عبد الواحد ١٣٨١ — ١٩٦٢

ويكاد يكاد عرضه لها أفلاطونيا ، وهو نفسه يستند في كل هذا على حكاية
الأوائل (١)

ثم يقسم ابن الجوزي العشق إلى نوعين : نوع محمود ، ونوع مذموم . ثم
يفيض في وصف هذا النوع المذموم . ويأتى بالأمثلة الكثيرة عنه . ولا شك أنه
كان لكتاب ابن الجوزي الأثر الكبير فيمن أتوا بعده ، بل كان المصدر الأول
والهام لابن قسيم الجوزية في نظرياته عن الحب .

ولاشك أيضا أن كتاب ذم الهوى في حاجة إلى تحليل أوسع ، ووضع علمي ،
في نسق نظريات الحب في العالم الإسلامي .

كما أن من المؤكد أن تأثير أفلاطونيا واضحا يسيطر على كتابات ابن الجوزي ،
وهو يعرض للحب وللعشق . وأن هذا التأثير الذي أتى إليه من مأخذ يونانية
أو إسلامية فلسفية ، قد تخلل كتابات من بعده من مفكرين خاضوا في المحبة .

القسم الثاني : الحب الإلهي

رأينا كيف أثر الايروس الأفلاطوني في نظريات الحب الحسية أكبر تأثير، وكيف نفذ الى أعماقها، أو بمعنى أدق كيف استخدمه من كتبوا عن الحب الإنساني، ووضعوا نظريات فيه . فوصفوا أحاسيس العشاق في ضوء أفلاطون . وليس معنى هذا أن المحبين أنفسهم عانوا التجربة الأفلاطونية . فهل عانى شعراء « بنى عذرة » تلك القبيلة اليمنية التي عاشت في ظروف أسطورية في جنوب الجزيرة العربية أحاسيس أفلاطون ونظرياته . إن قيسا الحقيقي أو الأسطوري، إنما كان ينبع عن ظروف البادية الجميلة الصافية ، ولم يكن « حبه المثالي، حبا أفلاطونيا ، إنما كان حب بنى عذرة » ، وأتى الكتاب فصوروا أحاسيس المحبين في صورة إيروس أفلاطون .

وهنا نتساءل : هل كان الأمر هكذا في « الحب الإلهي » ، لم تكن « رابعة العدوية » ولا أصحاب تجربة « الحب الإلهي » ، أو « الخلعة الإلهية » ، في البصرة أفلاطونيين . إنما صوروا لنا خطرات قلوبهم ، بعد مراحل متعددة عانت فيها « مدرسة البصرة » ، الخوف ، ثم الرجاء .

وانتقلت أحاسيس الحب وتجاربه من البصرة إلى غيرها ، فرأيناه لدى سهل بن عبد الله التستري وأبي يزيد البسطامي والحلاج . ولنا نعرض لأرائهم ، بقدر ما نعرض لآثر المأدبة في مفكرى الإسلام وصوفيتهم .

وهنا يظهر لنا الحب الإنساني المتأثر فعلا بأفلاطون في مقابل « الحب الإلهي » ، ذى النزعات المختلفة إسلامية وأفلاطونية ومسيحية . ويمثل لنا رجلا - هذين النوعين من الحب ويتناظر الاثنان ، فهل كان كل منهما متعلقا بأفلاطون ... وكان كلاهما فارسيا : ابن داود الاصفهاني ، الفقيه الظاهري وشييد الحب

العذري والحسين بن منصور الحلاج الصوفي الباطني وشييد الحب الالهي . ولقد عانى ابن داود الحب الإنساني ، ذوقا وتجربة . ولكنه كتم ، ثم حين كتب ، كان أفلاطون في متناول يده - كما رأينا . وأعلن الحلاج مواجيدته وحالاته في أسواق بغداد ، محاولا أن ينتقل - برفع روحى - إلى الاتحاد بالمحبوب . وأعلن حبه .. فباح . وهل قرأ الحلاج أفلاطون أيضا ، أم كان مزيجا من كل شيء . محمد والمسيح وأفلاطون وأفلوطين وماني وديسان .

وتقابل الأفلاطونيان وتناظرا . وحكم ابن داود على الحلاج بالموت . إنه مثله يعانى سر داود ، رأى داود سر الجمال الالهي ، فى الحسن الإنساني ، ورآه الحلاج ، على طريقة سالمية ، فى سر التجلى الالهي ، فيه نفسه ، الإنسان المطلق الكلى ، ولكن ابن داود كتم ، وأعلن الحلاج ، فكان لابد وأن يموت ، لأنه باح بجوهر العشق : السر المكتوم .

كان هناك حقا فى الحلاج أفلاطونية واضحة ، كما كانت فى ابن داود . وسيأتى بعد من يرى أن الحب العذري إنما هو مثال للحب الصوفي ، كلاهما يتجه إلى العشق فى ذاته .

ونشأت مدرسة الحب الأفلاطوني الحلاجي لدى مدرسة صوفية أفلاطونية كبيرة : أحمد الغزالي (توفى عام ٥٢٠ هـ) ثم روزبهان الشيرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) فى كتابه ياسمين العشاق . كما ظهر لدى السهروردي المقتول ومحيى الدين بن عربى (١) . وقد اختلطت أروس الأفلاطونية البهتة مع أروس الأفلاطونية المحدثه فى كتب هؤلاء ، مع تغلب النظرة الأفلاطونية عامة . كما نجد الآراء الأفلاطونية فى مدرسة أخرى صوفية أندلسية : فى مدرسة ابن مسرة ، وقد انتقل أروس هذه المدرسة إلى المدرسة اليهودية ، عند ابن جبرول

(١) يقوم تلميذى الباحث المراق الشاب ادموند جيل بعرض لهذه المدرسة الأفلاطونية فى الحب وفى الجمال فى بحث سيظهر قريبا عن « مدارس أفلاطونية فى العالم الإسلامى » .

وغيره من فلاسفة اليهود . وليس « انبا دوقايس المزعوم » في هذه المدرسة سوى أفلاطون نفسه .

أما عن الكتب التي خاضت في موضوع الحب الالهي ، فأولها فيما يذهب ريتز « كتاب عطف الالف المألوف على اللام المعطوف » لآبى الحسن على بن محمد الديلى ، ولم يزل كتابه مخطوطا بعد ، ثم « رسالة جمحة النها عن لمحة المها » لفخر الدين أبى عبد الله محمد بن إبراهيم بن طاهر الخبرى الفيروزابادى (توفى عام ٦٤٢ هـ) ولم تطبع بعد أيضا ، كما أن للؤلؤ نفسه رسالة « نسل الاسرار وسر الاسكار » وهى مازالت مخطوطة أيضا . ثم كتب ابن الدباغ كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب (١) .

ثم كتب لسان الدين بن الخطيب (المتوفى عام ٧٧٦ هـ) (كتاب روضة التهریف بالحب الشريف) (٢) . أما الكتاب الثانى ، فهو أفلوطينى محدث ، أما الكتاب الاول فهو عرض موضوعى للحببة الالهية ، مع تأثر واضح بالافلاطونية البحتة بالإضافة إلى عناصر من الافلاطونية المحدثه . وليس معنى هذا أننى أؤكد أن هناك وثيقة تثبت إثباتا كاملا لإطلاع هذا المفكر على « المأدبة » وفيدروس ، وإنما من المرجح أنه قرأ التراث الفلسفى الإسلامى ، وأنه وجد فيه مادة أفلاطونية نفذت في كتاباته ، كما يتبين من النماذج التى سأقدمها الآن من هذا الكتاب .

يذهب ابن الدباغ إلى « أن مطلب ذوى العقول الكاملة ، والنفوس الفاضلة ، نيل السعادة القصوى ، التى معناها الحياة الدائمة فى الملا الأعلى ، ومشاهدة أنوار حضرة قدس المولى ، والتلذذ بمطالعة الجمال الأسنى ، وماينة مطالع النور القدسى الآبى ، وهذه السعادة لا تحصل إلا لفى زكية ، قد سبقت لها

(١) نفرة الأستاذ ريتز (عام ١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م)

(٢) نفرة الأستاذ عبد القادر أحمد عطا (عام ١٣٨٧ هـ = ١٩٦٨ م)

في الأول العناية الربانية ؛ بتيسيرها لسلوك الطرق العلية والعملية ، المفوضيات بها إلى المحبة الحقيقية ، والشوق إلى الأنوار الالهية ، وبحصول هذه السعادة تحصل للنفس العارفة من اللذة والابتهاج مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ^(١) وهنا مشابهة بالمحبة الأفلاطونية وارتباطها بالنفس العارفة التي لاتصل إلى مشاهدة الجمال في ذاته ، في عالمه البعيد الإخلال المعرفة ، وهذه معاني تتردد في فيدروس وفي المسأدية ، وبخاصة في المحاورة الأولى . ثم يمضي ابن الدباغ في أفلاطونيته فيقول : إن هذه السعادة هي المطلوب من هذا الوجود ، وغاية لذة العقول ، والمعنى الأشرف المقصود ، ولا يدرك بمجرد الحواس الظاهرة ، ولا بقوى الجسم الباطنة المركبة فيه ، فإنها لاتدرك إلا المحسوسات ، ولا تلتذ إلا بها ، ولذات المحسوسات بائنة منقطعة عن قريب ، وهي مع ذلك حجاب في الذهاب عن الله تعالى وعن العالم العلوى ، وإنما تدرك هذه السعادة ، وتلتذ بها النفوس الفاضلة ، ذوات الإدراكات الكاملة ، بما قررناه ، ثم يمضي ابن الدباغ متكلماً بلغة أفلاطون ، وكأنه ينقل عنه ، إن النفوس الفاضلة هذه « من جنس العالم الأعلى وأنموذج منه ، ثم يقرر أنها قد جعلت فيها أو خلقت أهلية الاتصال به ، ولكن لايمكنها ذلك ، طالما كانت عاشقة للذات الدنيا ، لذات العالم السفلى ، مقبلة بكليتها عليها . إن هذا يوجب اعراضها عن العالم العلوى ويبعدها عنه ، إن عشق الأجسام وشهواتها البهيمية يصرف النفس عن اللذات الملكية الباقية السرمدية .

إن النفس قد سبق لها اللذة بالمحسوسات ، قبل اللذة بالروحانيات ، وذلك لتقدم الحواس وقوى الطبائع البدنية من أول النشأة ، قبل أن ينسدرج نور العقل ويشرق على النفس الإنسانية . إن الجسم هو أول منزل دبرته النفس ،

(١) ابن الدباغ : مشارق الأنوار ص ٤

فأوجب ذلك لها أن تحبه وأن تحب شهواته. وكلما طالت ألفتها، ومجاورتها للجسم، قوى حبها لذاته وأصبحت تحت سيطرة - القوة الواهمة - الوهم، المضادة للقوة العاقلة العقل. وينازع الوهم والخيال العقل أشد منازعة، حتى صارت كثير من النفوس، لا تشعر أن وراء اللذة الحسية الجسدية لذة أخرى. إنها تحت غلبة الوهم والخيال تماما، لذلك لا تدرك أن وراء اللذات الجسدية لذة أخرى، ولا نشأت إلى عالمها العلوى. إنها لا تعرفه ولم تألفه وبخاصة أن النفس حادثة. حادثة بحدوث الأجسام، ولم يكن لها وجود قبل الجسم. فلا يمكن إذن أن تتخلص من عشق الجسم إلا بعشق أقوى وأعنف ولذة أنم وأبقى، هذا العشق العنيف هو فقط الذى يمنعها عن عشق البدن، والميل إليه.

وقد أهبط الله النفس إلى العالم الأسفل - ابتلاء - وذلك إما لتحصيل الكمال، وذلك بالمعرفة، وهى التى توصل إلى محبة الله، فتعيش النفس بالقرب منه وفى ملكته وإما لتكسب الأخلاق الرديئة، وتوغل فى الشهوات الطبيعية، فتحرم من جوار الله.

وهنا يتبين لنا تأثير ابن الدباغ بابن سينا، ولابن سينا جاب أفلاطونى، كما نعلم، يتضح فى قصيدته العينية وفى رسائله الصغيرة.

ويمضى ابن الدباغ فيقرر أن كمال النفس هو عين سعادتها، كما أن عدم كمالها البتة هو عين شقاوتها، وكالها ونقصانها فى هذه الدنيا ما دامت مصاحبة للجسم، أى لا بد من معاناة مصاحبتها ومجاورتها مع الجسم، إن هذه هى تجربة الحب الإلهى، الرياضة، بالرياضة تدرك المعارف الربانية من العالم العلوى بغير واسطة، فلا فيض هنا، كما أن المعارف الربانية لا تأتى عن طريق الحواس، إنما هو انطباع وانقذاح داخلى، ومعرفة باطنية، يحدوها الشوق إلى جمال حضرة، « فيصير لها ذلك خلقا وعادة ». أما النفس التى حرمت من « المعرفة »

والمعرفة أساس الحب ، فلا تشتاق إلى الله ، وتصير لها ملذات الجسم ، خلقا نابتا .
ويصر ابن الدباغ على أنه لا بد من مجاورة النفس للجسم ، حتى تتوصل إلى
المعرفة ، والمعرفة طريق الحب ، إن تجربة الحب الإلهي إنما تكون بمعاناة الجسد
وشهواته ورذائله ، والنفس « خلقت مستعدة للأميرين ، والباري تعالى يسر . كلا
لما يريد منه من خير أو شر ، ولا تتوهم أن النفس تستفيد بعد فراق الجسم كما لا
ولا تقدر على تحصيله ، وليس من إدراكها للحقائق في الدنيا ، وإدراكها لذلك
في الآخرة فرق ، بل هذا هو عين هذا ، الا زيادة كشف ووضوح ، كما بين
تصور ذات الشيء في الخيال وبين رؤيته بالبصر ، ... فلا تعوق النفس عن كمال
الإدراك عن المعرفة الكاملة ، واللذة بها في الدنيا ، إلا حجب الأجسام وتدمير
ضرورتها . . فاذا انصرفت مطالب الجسد وتدمير ضرورتها عن النفس ، ولا
يحدث هذا إلا في حالة الموت ، كانت لذة المعرفة في أكل صورتها وأتمها . بل
يذهب ابن الدباغ إلى القول بأن هذه المعرفة الكاملة قد تحدث في هذه الدنيا
لبعض العارفين ، إذا تجردوا تماما من حب المحسوسات وعلائق البدن .

وجوهر النفوس القدسية الإلهية كلها واحد ، إنما أوجب لها الكثرة والتعدد ،
لإختلاف استعداد القوى الحيوانية السكينة في الجسم ، وتتفاوت لتفاوت مزاج
الجسم في الاعتدال ، فإن الأمزجة تختلف ، إذ يوجد مزاج أتم اعتدالا من
الآخر . إن جوهر النفس ، يشبه جوهر النور ، فجوهر النور واحد ، ولكن
يختلف في الشمس عنه في القمر وبقية الكواكب الأخرى ، كما أن جوهر المياه
واحد ، ولكن يلحق المياه من الأعراض ، ما يجعلها تتفاوت وتختلف ، فجوهر
النفوس واحد ، ولكن اختلفت لطورها ، الأعراض الخارجية عليها .

وهنا تحدث « المناسبة » ، وبقدر هذه المناسبة ، يكون عشق أحد النفسين للآخر .
« إذ تتصور نفس العاشق أنها هي ذات المحبوب ، وأن إدراكها لمحبوها هو نفس

إدراكها لذاتها ، وهذا هو معنى الاتحاد ، . والمناسبة بين المحبين بالفترة الأولى
- وهنا أفلاطونية واضحة - وقد تخفى هذه المناسبة ، لوجود العوارض غير
الذاتية ، فاذا ارتفعت ، ظهرت المحبة ، والمناسبة تتم بالرياضة ، والتنقل في أطوار
المحبة ، حتى تعود الى أخص رتب القرب . ويقرر ابن الدباغ أن أطوار المحبة
هذه هي مقامات المحبة . وهنا يصرخ الصوفي :

ما أرى نفسى إلا أنتم واعتقادى أنكم أنتم أنا
عنصر الأنفس منا واحد وكذا الأجسام جسم عنا^(١)
ولا تحصل المناسبة أو بمعنى أدق الحب إلا بالمعرفة^(٢) ، فالمحبة إذن ثمرة
المعرفة ، والمعرفة علة المحبة وسببها ، ثم يتكلم ابن الدباغ عن المحبة ومعانيها ،
وإختلاف عبارات الناس فيها . ويورد أقاويل الصوفية فيها ، ثم ينتهى إلى
القول بأن بعض العلماء يقولون : إن المحبة صفة عامة سائرة في سائر الذوات
على إختلاف أجناسها ، حيها وجمادها . إذ النور الذى به ظهرت عام في
الموجودات كلها من لى أعلى عليين وينحدر إلى أسفل سافلين ، وأن بالمحبة
تمت الكائنات ، وعنها وجدت على إختلاف الحركات ،^(٣) .

ثم يتكلم ابن الدباغ عن أقسام المحبة : وهى عنده قسمان
: أحدهما بحسب جنسها ، والثانى بحسب ما فى نفسها .

: أى محبة جنسية ومحبة نفسية . وتنقسم المحبة الجنسية إلى قسمين :

(١) المحبة العرضية (٢) والمحبة الذاتية .

أما المحبة العرضية فهى التى يحب المحبوب فيها لغيره . وهذه المحبة مجازية ، إن
الإنسان فيها يحب لمنفعة ، فهو فى الحقيقة يحب لنفسه أو بمعنى أدق إنه يحب لنفسه

(٢) المصدر السابق ص ٢٦

(١) المصدر السابق ص ٦ - ٩

(٣) المصدر السابق ص ١٩

حقيقة ولغيره مجازا ، وحاصلها يرجع إلى محبة الأجسام وبقائها (١) . أما المحبة الذاتية ، فهي التي تراد لذاتها ، وهي المحبة على وجه الحقيقة . وهي تنقسم إلى قسمين : أحدهما : ما يعقل سببه ، والآخر مالا يعقل له سبب : أما التي لا يعقل لها سبب ، فهي محبة المناسبة الخفية عن الأذهان ، والتي يعقل سببها هي محبة الجمال والكمال الذاتيين للمحبوب .

فالمحبة الذاتية إذن ثلاثة أقسام : محبة الجمال ، ومحبة الكمال ومحبة المناسبة الروحانية . والمحبتان الأوليتان هما في الحقيقة محبة واحدة ، إذ الكمال مظهر من مظاهر الجمال . أما محبة المناسبة ، فهي لاصلة لها بالسلوك الصوفي . لأنها غير مكتسبة ، إذ لا يتوصل إليها بسبب مكتسب ، وإنما هي شيء وضع في الجملة بحسب القسمة الأزلية ، فلا يفتقر فيها إلى طلب ولا رياضة ، وهو هنا يردد قول أفلاطون ، ومن العجب أنه يقرر ، إنها إذا وجدت كانت أشرف أنواع المحبة وأرفعها ، (٢) .

أما أقسام المحبة بحسب نفسها أو ذاتها ، فإنها تنقسم إلى عشرة أقسام : خمسة منها مقامات المحبين السالكين : فأولها : الالفة ، ثم الهوى ، ثم الخلقة ، ثم الشغف ، ثم الوجد . وخمسة منها مقامات العشاق ، وأولها الغرام ، ثم الافتتان ، ثم الوله ، ثم الدهش ، ثم الفناء .

واسم المحبة يحتوى كل هذه المقامات ويشتمل عليها ، ولكن ثم خلاف بين العشاق والمحبة ، إن المحب لا يخلو : إما أن يستعمله المحبة ، أو يستعملها . إن استعمل المحب المحبة وعانها بكسبه واختياره سمي محبا اصطلاحا ، وإن استعملته المحبة ولم يكن له فيها كسب ولا اختيار ، ولا نظر لنفسه ، ما يصلحه وما لا يصلحه ، سمي عاشقا . فالمحب مختار مرید ، والعاشق مسلوب مراد .

(١) المصدر السابق ص ٣٠/٣١

(٢) المصدر السابق ص ٣١

أما أول مقامات المحبين الذاتية فهي الآلة : ويعرف ابن الدباغ ، الآلة ، بأنها إثارة جانب المحبوب على كل مطلوب ومصحوب ، أما كيف يتوصل إليها الإنسان فيقول ، يستدعيها الإنسان باستقراء محاسن المحبوب ، وإدامة الفكرة في لطف شمائله ، وما هو عليه من بديع الصنعة وغريب الحكمة الإلهية ،

أما أصل التآلف فهو ، التعارف الأزلي في عالم الغيب ، فمن تحققت نسبتته هناك ، ظهرت هنا ، إذ العالم الأسفل ظل للعالم الأعلى ، وهذه الاشباح أمثلة لتلك الأرواح . فما من صورة في عالم الشهادة ، إلا وهي مثال لذات روحانية من عالم الغيب ، فإذا تحركت تلك الحقيقة هناك ، لزم أن يتحرك مثالها هنا . كما أن الظل تابع للشخص في حركته وسكونه ، فالتعارف هنا ، ثمرة ما هناك .
بينى وبينك ذمة مرعية بدأت هناك وكان آخرها هنا (١)

ولاشك أن ابن الدباغ متأثر هنا بأفلاطون ، ولا يحصى .

أما المقام الثانى من مقامات المحبين فهو مقام الخلقة : ويحددها بأنها ، تخلل شمائل المحبوب روحانية المحب ، حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانية ، فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب ، فتستحيل المخالفة ...

وتخللت مسلك الروح منى ولذا سمى الخليل خليلاً
فاذا ما نطقت كنت حديثي وإذا ما سكت كنت الغليلاً

ولمى هنا نرى النظرية إسلامية مستمدة من خلة إبراهيم في القرآن ، ولكن ما يلبث ابن الدباغ أن يضيف عليها صورة شبه أفلاطونية أو أفلاطونية غنوصية فيورد الحديث « المرء على دين خليله » ويشرحه بأن الرسول يعنى أن الذى

أشرق في هذا من النور الإلهي ، هو الذي أشرق في الآخر ، لاتحاد محليها . فكان
« دينهما ، واحدا أى كان مطلوبهما أو فهمهما الذي يدركان به حقائق الوجود
واحدا ، ولا يحدث التخلل ولا تحدث الحلة إلا بالصفاء والخلوص ، بالرياضة ،
وبالرياضة تزول العوارض الزائدة عن الذوات ، وهنا تكون النفس « مجردة
واحدة ، « فتنطبع فيها ، صورة الوجود الكلي ، وتنشأ فيها المعارف الكلية.
أما المقام الثالث : فهو مقام الهوى . ويحدده ابن الدباغ بأنه « ميل القلب
بالكلية إلى وجهة المحبوب ، والإعراض عما سواه ، وتجريد القصد له في كل
حين ، وصرف الهمة إليه . وفي الهوى تستحكم المحبة أشد استحكام ، وتشتد
صورتها ، ويعلو سلطانها وينشط ، ويستولى لاجع الشوق .

أما المقام الرابع : فهو مقام الشغف والولوع بالمحبوب ويفسره العرب بأنه
بلوغ الحب إلى شغاف القلب أى أصله . ويميز ابن الدباغ بين القلب المادى
الحيوانى « ليس هذا الشكل الصنوبرى الذى تحيط به الأضلاع ، كما هو للبهيمة ،
وبين القلب سر الإنسان ، ومحل إطلاع الرب الذى لا تحيط به الأجسام « فهو
بيت الله فى الانسان (١).

أما المقام الخامس : فهو مقام الوجد : ويحدده ابن الدباغ بأنه « وجود
ذات المحبوب ، وسائر صفاته الحقيقية ، منطبعة فى ذات المحب انطباعا ثابتا ،
بحيث لا يمكن زواله ولا يتصور انفصاله . ، وفى هذا المقام ينتهى الكسب
والإختيار ، ويستوى لدى المحب الإعلان والإسرار . إنه « دخل فى أودية
المحبة ، وسكر من صفو مدامها سكرًا ، دوامه بدوامها ، إلى أن صار السكر يهيم
به فى كل واد ، ويسلك به فى الأغوار والأنجاد ، لا يقر قراره ، ولا يطمئن به
داره ، ثم إن المحب إذا تحقق فى مقام وجد الموجود ، وظهرت عليه آثار

الشهود ، فإنه يشهد بحبوه وصفاته في سائر الذوات والصفات ، فلا يرى في الوجود سواها ، ولا يراها سواه ... أو بمعنى أدق ، رأى الكل في ضمن حقيقته الالهية ، وبلغ إلى مقام الفردانية ، وهذا مقام كبير . إنه هو آخر مقامات المحبين وأول مقامات العشاق الذين أسكرهم شراب القرب ، هم في الغيبة ، غابوا عن ذواتهم في شهود الله ، مسلوبي الاختيار والإرادة ، وأخرجوا في المحبة عن مستقر عاداتهم ، قطعوا كل العلائق وخرقوا كل العوائد .

إنهم سحوا إلى الراح ، فشرّبوا كأسه ، فسكروا ، ولم يعد لهم إختيار .
وهنا يبدأ العشق : ومقاماته خمسة - كما قلنا : أولها الغرام وهو الانتشاء من نحر المحبة . ثم الإفتتان أى خلع العذار ، وعدم المبالاة بالخلق : ويحدث في هذا المقام التحدى . ثم الوله : وهو مقام الحيرة ، وينادى الصوفي فيها بحديث اشتهر عند الصوفية : اللهم زدنى فيك تحيرا ، ثم الدهش وهو الدهول ، ثم الفناء عن رؤية النفس ، فلا يسمع العاشق في هذا المقام إلا بمحبوبه ومعشوقه ، ولا يبصر إلا به ، ولا يدرك إلا به وله ، كنت سمعه وبصره ، ومنه . فنى به عن نفسه وعن الأشياء ، عن السوى جميعا .

مساكين المحبين الحيارى	تراهم مطلّقين وهم أسارى
وتحسبهم صحابة من مدام	وهم من نحر عشقهم سكارى
إذا ذكر الحى خفوا إليه	بأرواح موله حيارى
لقد سكن الهوى لهم قلوبا	وقربها فأعدمها القرارا

وأصحاب مقامات المحبة يتفاوتون ، بحسب كمال الإدراك والذوق . ويمكن للواصف أن يصف هذه المقامات وأن يشرح حقيقتها . أما مقامات العشق فهى ذوقية تماما ، لا يمكن وصفها ، إن السالك هو وحده الذى يتذوقها ،

ويفصّلها له ذوقه تفصيلا (١) فهي « أعظم من أن تتناولها عبارة ، أو تقع نحوها إشارة » .

ثم ينتقل ابن الدباغ إلى أنواع المحبة الثلاث : محبة الكمال ، ومحبة الجمال ، ومحبة المناسبة الخفية ...

ويبدأ بعرض محبة الكمال . ذلك لأن الكمال « سرفى وجود الجمال ، ويعرف الكمال بأنه « حضور جميع الصفات المحمودة للشيء » . وينقسم عنده إلى قسمين : ظاهر وباطن (٢) .

أما الكمال الظاهر فهو « اجتماع محاسن صفات الأجسام اللائقة بها ، وهو يختلف باختلاف الدوات . لكل ذات كمال يليق بها . فالذى يكمل به شيء من الدوات غير الذى يكمل به شيء آخر منها . فيختلف كمال الانسان الظاهرى عن كمال غيره من الحيوانات ، كما يختلف كمال كل من الإنسان والحيوان عن كمال النبات . إن كمال صورة الانسان الظاهرة هو فى تناسب أعضائها واعتدال مزاجها وامتزاج البياض والحمرة فى لونها وورقة بشرتها وغير ذلك من نواحي التناسب ، وكمال الحصان ، فيما يتطلب منه من صفات الكر والفر ، وكمال النبات فى « غضارته ونضارته وبدائع أزهاره واختلاف ألوان نواره ، وكمال الصوت فى رخامته وعذوبته ، وهذا الكمال الظاهر لا يؤثر فقط فى النواحي الحسية فى النفس ، بل يؤثر فى النفوس ، إنها تتفعل به وتتأثر به » لأنه مظهر الجمال المحبوب بالطبع الروحاني والنفساني ، إذ الإنسان السليم من الآفات ، « يحب الصورة الحسنة » وينفر من الصورة المشوهة ثم ينطلق ابن الدباغ - هذا الفنان الرائع حقا ليقول : إن الحواس وهى طريق النفس - تبحث عن الجمال المتفرق فى كتاب الكون - وهاكم النصوص الرائعة التى أوردتها - هذا الكاتب العجيب « والحواس التى هى رسل النفس إلى الجمال المبدد على صفحات الوجود ، تستريح

إلى رؤية الماء الصافي والأزهار الموثقة والأصوات الرخمة ، والنفحات الموزونة ، حتى إن إدراك لذة من هذه الأشياء تذهب الحزن ، وتفرح القلب ، وتبسط الأمل ، وتسلي الهموم ، للنسابة التي بين النفس وبين الاعتدال . والصفاء والنور ، ومضادة طبيعها للظلمة والكدر . .

ثم يتكلم عن تأثير الألفان والألفان الموزونة في النفوس ، وعظم هذا التأثير ، بل إنه يؤثر حتى في أرواح الحيوان غير الناطقة ، فان الجمل - على غلظ طباعه - يحمل الأثقال العظيمة ، فإذا سمع الحداة ، يغذ في السير ويقطع المسافة الطويلة في الزمن القصير . وكذلك الطيور تطرب للنغم الحسن الجميل ، وكذلك الطفل الرضيع يسكن ويهدأ حين يسمع التلحين . ويذكر ابن الدباغ ويكفي في ذلك ما يحكى عن الآلة المسماة بالآرغن ، وتأثيرها في النفوس من الألفان المختلفة . فويل النفوس إلى هذه الأمور المناسبة لها أمر طبيعي فيها لا ينكر ، ومحبتها لها إنما هي لذاتها ، لكونها مظهر الجلال ، وإذا قارنت هذه اللذة ، لذة النظر إلى الصورة الجميلة الإنسانية ، شهوة النكاح ، فإن هذه اللذة الآخرة تكون إما عن باعث حيواني أو باعث غير حيواني ، حقا إن هذه الشهوة إنما تظهر عن باعث آخر ، هو الطبع الحيواني ، وهي مغايرة للذة الإدراك النفساني ، والباعث على الأولى يختلف أشد الاختلاف عن الباعث على الثانية أما السبب في اختلاف هذه البواعث فهو أن النفوس الإنسانية ، ثلاثة أجناس : نباتية وحيوانية وإنسانية . ولذة النفوس النباتية هي الطعام والشراب ولذة النفوس الحيوانية هي الجماع وموجبات الغضب ، من التشفي والانتقام والرئاسة ولذة النفوس الإنسانية - وهي الهية من ناحية ، في تحصيل المعارف الربانية والانتقاش بالعلوم الدينية والقرب من الله ، الحق ، ومحبه . فالإنسان إذن يجانس النبات بالنفس النباتية ، ويجانس الحيوان بالنفس الحيوانية ، ويجانس الملائكة بالنفس الإلهية . فهو « عالم صغير ،

فيه النبات والانسان والحيوان ، وهذه القوى الثلاث أو النفوس متغايرة حتما في الإنسان ، ولذلك كانت لذاتها متغايرة أيضا ، وهي تختلف في أنواع الحيوان أشد الاختلاف ، كما تختلف في أفراد الإنسان نفسه ، ولذلك نجد ، الحيوان ، يقدم على النكاح ، لدفع الفضلة المجتمعة فيه ، إنه لا يهتم ، بحسن صورة المنكوح عنده ، أو بمعنى أدق لاتفرق الحيوانات في هذا النطاق بين « الصورة الحسنه والقييحه » . أما الإنسان فيختلف تماما عن الحيوان في هذا . إن البعض منهم يريد الإنسال والاختصاص في الجميل ، فهو يبحث عن الصورة الحسنه ، وآخرون - وهم الأكثر - يتطلبون « محض اللذة » ، لا غير . أما العارف فإنه يزاوُل أيضا « الشهوة الجنسية » ، ولكنه « يتخذ هذه اللذة سائما لفهم الذات الاخروية . للناسبة الروحانية التي بينهما ، حتى يفهم تلك اللذة في ذاتها ، وبهذا القصد تخرج هذه اللذة عن صورتها الظاهرة ، وتصير من الكمالات ، ها إشارة واضحة إلى أن « النكاح الجسماني » هو صورة من النكاح الروحي هو « اتحاد جسدين » ، ليسكونا جسدا واحدا ، نوعا من الاتحاد الكوني ، إرتباط روحين في جسد واحد . لقد اتحد الجسمان خلال العملية الجنسية في جسد واحد ، وكان هناك روحان ، وكأنهما في جسد واحد ، ثم ترتبط الروحان بعد في روح واحدة ، فتعدم الإنية ، كما إنعدمَت الإينية . ولقد اتخذ محي الدين بن عربي فيلسوف وحدة الوجود الكبير في العالم الاسلامي - من النكاح الجسدي الإنساني ، خطوة أو سلما ، نحو الاتحاد المطلق ، نحو الوحدة المطلقة ، أو هو صورة من النكاح الالهي ، وحدة الوجود في أشمل صورها .

« فالشهوة الجنسية ، كمال ، ولكن كمالها ليس لذاتها ، وإنما للذة وراها روحانية ، ويشبهها » بالنظر إلى الأزهار الأنيقة والرياض الأريضة والمياه الصافية والنقوش المزخرفة ، لا يحب نفسها ، ولا يحبها إلا لمجرد لذة النفس

بالنظر اليها لاغير ، إن العارف يبحث عن الكمال فى كل شىء ، وكون هذه الاشياء - وهى فى هذا كالشهوة الجنسية سواء بسواء - على غاية اعتدال صورتها الظاهرة ، كمال لها . والشهوة الجنسية ترغب فى الشىء الجميل الكامل ، والكمال محبوب بالجملة .

أما الكمال الباطن ، فيعرفه بأنه اجتماع الصفات الفاضلة فى الإنسان على اعتدالها وتطبعه بها ، ويقرر ابن الدباغ أن الصفات العقلية الفاضلة كثيرة، ولكن أهمها أربع : الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة ، وهو هنا أفلاطونى بحث . وهو يردّها كلها إلى كمال العلم والقدرة ، أى العلم بفضائل هذه الاشياء ، وممارستها (١) .

ثم ينتقل ابن الدباغ إلى معالجة محبة الجمال . وحقيقته . وهو عنده قسمان : الجمال المطلق والجمال المقيد : أما الجمال المطلق : وهو خاص بالحق الاول ، أى بالله ، وهو ينفرد به دون غيره ، فلا يشاركه فيه مخلوق : والجمال الإلهى تنزه عن التمثيل والتكييف أو التشبيه أو وصف حقيقته ، ولا يمكن درك كنه ذاته ، فلا يدركه سواء ، ولا يعلمه غيره . أما الجمال المقيد فهو قسمان : جمال كلى وجمال جزئى : أما الجمال المقيد الكلى فهو نور قدسى فائض من جمال الحضرة الإلهية ، سرى فى سائر الموجودات علوا وسفلا باطنا وظاهرا ، أشرق هذا الجمال النورانى على عالم الملكوت ، ثم على عالم الجبروت - وهو عالم النفوس الانسانية ثم على القوى الحيوانية ، ثم النباتية ، ثم على سائر أجسام العالم السفلى - على اختلاف أجناسها وأنواعها .

فلا توجد ذرة من العالم إلا وقد أشرق عليها هذا النور الإلهى وهذا الجمال القدسى بقدر تقبلها وتحملها . لكن قبول الأشياء لهذا النور الإلهى إنما هو بقدر

العناية الازلية ، ولولا ذاك لم يكن للأشياء ظهور ، فإن هذا هو سر الوجود وبه ظهر ، ولو فرض عدمه ، لم يكن موجودا في العالم ، . ولكنه هو أظهر الأشياء ، وليس هناك ما هو أظهر منه ، ولا يدركه إلا نور العقل . وهذا الجمال ، وإن لم يخل عنه موجود ، لكن الصعوبة كل الصعوبة في إدراكه ، لا يدركه على الحقيقة إلا من كانت ذاته كلية . أما من كانت ذاته جزئية . فلا يدرك إلا نواحي فقط من الجمال الجزئي ، أما الكل هو الذي تناسب ذاته جميع الذوات ، فيكون كلها ، وتسكون كله ، والكل الذات هو العارف . إنه ناسب الأشياء كلها ، لأنه يشترك معها في التور الإلهي الموجود في كل موجود ، فحين يرى ذاته ، لا يرى شيئا غير ذلك النور ، وحين يرى الأشياء يراها من ذلك النور أيضا ، أو لا يراها في ذاتها سوى العدم المحض . وإنما الوجود لها من ذلك النور ، ويراه مع هذا شيئا واحدا ، فيعلم يقينا أنه هو ذلك النور الواحد الذي غمر الأشياء كلها ، فكان كلها أو كانت كله .

يا جملة السك لست غيري . . . فسا اعتذارى إذا إليا
لأنه يفنى عن الكل برؤية موجود السك ، ولا يصنع هذا إلا من كان الحق هو سمعه وبصره أو هو هو ، فلا يشهد الكل إلا الكل . وهو هنا من مدرسة محي الدين بن عربي - مدرسة وحدة الوجود المطلق - بل هو تلميذ أمين له . يتأثر بروح أفلاطونية عامة ويتأدى الى وحدة وجود لا نجد لها لدى أفلاطون .
أما الجمال الجزئي - فهو عنده - نور علوى يمنح للنفس الإنسانية عند إدراك الصور الجميلة الحاصلة في لوح الخيال المتقش بقلم الحس البصرى . وهذا الجمال هو الطريق إلى الجمال الكلى . إن النفس تتهبج به ، تفعل بلغة و فلسفية ، فتبتهج فتستعد لقبول إشراق آخر أكثر روحانية من عالم الأنوار المقدسة . وهذا الابتهاج هو الذى نعبّر عنه بالحجة . إن المحبة هى التى تفضى بالنفس إلى العشق ،

لأنه ليس في قوى الأجسام ما يؤثر في النفس الإنسانية ذلك التأخير ، لا بد من
قوة روحانية تناسب النفس الإنسانية ، إذ لا يفعل الكثيف في اللطيف ، ولا
يفعل اللطيف بالكثيف (١) .

ومعالجة ابن الدباغ - لنوعى الجمال الجزئى ، فيه طرافة وأصالة ، وهو حقا
يتابع محي الدين بن عربى ، مع تأثره هو وابن عربى من قبله بأفلاطون . وكما قلت
لنى اترك لتليذى ادموند جميل معالجة الموضوع على طريقة أوسع وتوضيح أثر
أفلاطون فيه .

ثم ينتقل ابن الدباغ إلى قسم المحبة الذاتية الثالث: وهو محبة المناسبة الروحانية
ويسمى أحيانا المحبة المعنوية ، الخفية ، عن أذهان البرية . ويحددها بأنها
وجود صفة خاصة في المحبوب تطابق مثلها في المحب تحمله على المحبة ، وهذه
المحبة يعلو فهمها عن الإدراك الإنسانى ، أو ليست هى فى متناول العقل البشرى ،
وكنها مجهول ، كما كانوا يجهلون فى ذلك الوقت معنى التعاشق الذى بين حجر
المغناطيس والحديد . ولكن هذه المحبة موجودة ، والدليل على وجودها أننا
نجد كثيرا شخصين بينهما محبة مفرطة ، ولا نجد لذلك سببا . وأسباب المحبة
معروفة : إما سبب مادى : وجود إحسان من المحب إلى المحبوب ، وقد سميت
فى نطاق الحب الحسى بمحبة المنفعة ، وإما باتصاف المحبوب بالكمال والجمال .
والنفس تشغف بحب من اتصف بهذه الصفات . هذه هى أسباب المحبة المعلومة ،
أما محبة المناسبة الخفية فلا سبب لها ، يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إليه ،
وهى خواص فى النفس لا يصل إليها فكر ، وإن دق ، ويقصد بالخواص النفسية
هنا أنها مركوزة فى النفس ، وفطرية فيها . ويقرر ابن الدباغ أن الناس ذهبوا فى

تعليلها مذاهب شتى . فأهل التنجيم يذهبون إلى أن سبب ذلك مناسبة توجد بين الكواكب وتشكل الفلك بشكل مخصوص عند مولدى الشخصين المتحابين يوجب ذلك بينهما تعاشقا جسيميا ، ويرى ابن الدباغ عدم صحة هذا ، وأنها دعوى بلا برهان . إن فهم حقائق هذه المناسبة الروحانية يكاد يكون متعذرا . إنها توجد بلا سبب ولا توجد عن طلب ، وإنما هي تعارف جملة الله بين القلوب لا يعلمه سواه .

ويقرر - كما قرر سابقوه - أن الحديث ، الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها أئتلف ، وما تناكر منها اختلف ، يشير إلى هذا . ولكنه يخرجها تخريجا فلسفيا لطيفا فالأجناد المجندة فى الحديث هى ، الأنواع والأشكال ، والتعارف ، هو ، المناسبة ، ، فما تناسب من النوع الواحد تألف ، وما لا يتفق فى النوع تنافر . لأنه لا توجد مناسبة ، إذا اختلفت الأنواع ، تحقق تألفا . ولذا نجد الأنواع تتآلف ، فكل نوع من الحيوان يحن إلى نوعه ، كما أن كل دصنف من الناس يحن إلى صنفه . ويستخدم هنا كلمة الصنف ، وقلما استخدمت الكلمة فى المنطق التقليدى القديم . وقد تتفق مناسبة غير جوهرية ، إنها مناسبة فى أمور عرضية ، مثل تآلف الغريب الغريب ، والمريض المريض ، والحزين الحزين ، والمحب المحب ، أى ليست بين محب ومحبوب ، إنما بين محب ومحب . فالمناسبة إذن إما نسبة خاصة ، إما عرضية أو جوهرية ، خفية أو جليلة .

ويقرر ابن الدباغ أن هذا النوع من التعاشق يحدث بين الجمادات - مثل الحديد ، ينجذب للمغناطيس ، وعيون الأفاعى تنسلب لحجر الزمرد ، والتبر ينجذب للقربا ، والزئبق لبرادة الذهب . ولذلك يذهب بعض الحكماء إلى القول بأن لكل شئ فى العالم مغناطيسا يجذبه وضدا ينافره ، وقالوا أيضا ، الأشكال لاحقة بأشكالها ، كما ذكروا : القلوب تأنس لمن تجانيس ، وشكل الشئ منجذب

اليه . ويذكر ابن الدباغ أن بعض الفلاسفة يذهبون إلى أن كل جوهر في العالم العلوى والسفلى إما عاشق وإما معشوق : عاشق لمن فوقه ومعشوق لمن تحته ، وكل حركات الافلاك عند هؤلاء عشقية أو بمعنى آخر إن كل متلازمين في العالم إنما تلازما بحركة عشق أو أمر عشق ظاهرا كان ذلك أو باطنا .

وأما العلة التي لا تجلها تألفت الأجناس بأجناسها والأنواع بأنواعها فهي « أن النفس المحركة للجنس الواحد واحدة بالجنس » ، والنفس المحركة للنوع الواحد واحدة بالنوع ، وقد يقع الاتفاق بين اثنين ليسا من نوع واحد ، وقد يقع الاختلاف بين اثنين من نوع واحد ، ولكن الاتفاق والاختلاف هنا عرضي .

ثم يورد ابن الدباغ - كما فعل سابقوه من رجال الحب الانساني الحسى قول أرسطوفان « إن النفوس خلقت شبه دوائر ، وقسمت كل دائرة منها من شخصين ، فكل واحد في العالم يطلب الشخص الذي به تكمل دائرة نفسه » ، ويرى ابن الدباغ أن لهذا القول معنى غير ما يعطيه ظاهر اللفظ . ثم يناقش رأى أرسطوفان نقاشاً فلسفياً فيقرر أنه يستحيل على النفوس الإنسانية التجزؤ والإقسام ، لأنها ليست جسمية ، أى ليس لها جسم ، والإقسام من عوارض الأجسام . فالأفضل أن نفس هذا القول بأنه « إنما يعنى تناسب المحل فيها وإستعداده لقبول واحد ، ولكنه حتى هذا فيه نظر عنده . إن الصحيح فى رأيه - هو أن الصورتين تتقاربان فى الاستعداد ، حتى يظن أن إستعدادهما واحد . فإما أن تكون هذه المناسبة بالفطرة الأولى . وإما أن يصلا اليها بعد معاناة ورياضة : أى بأطوار من الرياضة حتى لا يكون بينهما إلا عارض خفى عن الأذهان ، أى لا يدركه العقل الإنسانى وإنما يدرك « بالذوق » ، وإذا اجتمعت محبة الكمال ومحبة الجمال ومحبة المناسبة ، كانت المحبة فى أشد صورها (١) .

ثم يقسم ابن الدباغ المحبين إلى ثلاثة أقسام ، وهو يتابع أفلاطون متابعة كاملة :

(١) المحبون الحسيون المتخيلون .

(٢) المحبون الحسيون المتعلقون

(٣) المحبون العقليون .

١ - أما المحبون الحسيون المتخيلون : فقد وصلوا إلى محبتهم من طريق الحس والخيال ، ولم يجاوزوها . أما موضوع محبة هؤلاء فهو عالم الأجسام وحسن صورها وبديع أشكالها لا غير . ولا تتجاوز محبتهم عالم الخيال الباطن . وقد إفتتن هؤلاء المحبون بتناسب الهيئات وجمال المرئيات ، الخ وهم لا يتكلمون إلا عن القرب والبعد الحسيين . وكذلك يستخدمون « الوصل والفصل والغيبة والحضور والحجاب والتجلى ، والفراق واللقاء ... وسائر أعراض الجسوم ، لأنهم لا يعرفون سوى عوارض الأجسام ، ويجهلون المعاني ، والمعاني أرواح الأجسام . ولذلك يفنى هؤلاء الحسيون حياتهم في نذب الربوع والبكاء على الأطلال ، والحنين إلى عرصات الديار وعتباتها ، ويتلهفون على الكتمان والأحجار . لقد غلبهم الوهم والخيال ، « إن الوهم يخيل لهم أن عين الجمال المطلوب هو حسن الهيئة الحالة في الأجسام ، وليس وراءها شيء ، فسيطر عليهم الوهم وتملكهم ، فعشقوا هذه الهيئات الظاهرية ، وغشت عيونهم وقلوبهم عما وراء هذه الهيئات الجسمية من الجمال الحقيقي المتجلى عليهم » الذي هو رسول عالم القدس إلى النفوس الزكية .

أما القسم الثاني : فهو المحبون الحسيون المتعلقون وهم الأكثر من خواص البهالكين . وصلوا أولاً إلى المحبة عن طريق الحس . ثم لم يقفوا مع الخيال ،

بل جاوزوه إلى إدراك العقل ، فبلغوه . إن محبوب هذا القسم هو الجمال
والمعلق بمحله ، ثم يتمعنون في المعرفة ويوغلون فيها ، فيجردونه من محله ،
وتبدأ هذه المحبة بالبصر الحسى : لأنه يحمل الصورة الحسية إلى الخيال على ما هو
عليه ، فيجردها الفكر من العوارض الغريبة أو ينقل أرواح معانيها إلى النفس ،
فتلتذ النفس بها . ولكن لا تكتفى النفس بما حصل فيها من هذه الصورة
الروحانية ، بل تطلب وكمال المعنى الذى أدركته من محبوبها من الخارج بطريق
البصر الحسى . وتلاح في هذا الطلب ، حتى يحصل لها الاتحاد بالصورة . وهذه
المحبة وسط بين طرفين : فهى شريفة من ناحية ، وناقصة من ناحية أخرى . أما
شرفها فيتضح من حيث حصول حقائقها فى النفس ، فتلتذ النفس بها لذة أعظم من
لذات القوى الجسمية ، ويحدث كثيراً إذا تابعت ، أن تفضى إلى ذوق الصنف
الثالث . أما نقصها فمن حيث علاقتها بشخص معين مقصورة عليها ، فتعظم لذتها
بحضوره ، وتنقص بغيبته . والنفس متكيفة بما حصل فيها من المعنى المدرك .
إن النفس تطلب حالة الرواء الكامل . كيف يكون الشراب هناك ولا ترتوى ...

شربت الحب كأساً بعد كأس فما نفد الشراب ومارويت

وأما القسم الثالث : المحبون العقليون : وقد وصلوا إلى المحبة عن طريق
العقل ونحوه . وهم الذين لاحظوا الجمال القدسى المتجلى لنفوسهم عن العالم
النورانى ، فقبلته نفوسهم لمناسبتها لإياه ، فانطبعت فيها صورته إنطباع صورة
الشمس فى مرآة نورية ، ثم تسكىفت النفس بذلك النور ، وتجوهرت به ، فابصرت
ذاتها النورية ، وما بها من آثار العالم النوارنى ، فاحبتها من جهة أنها هى ذلك
النور القدسى ،

وهذه المحبة هى النهاية والغاية ، وهى مطلوب الرجال ذوى العرفان
التام والكمال ، وهى محبة لا تزول ولا تبيد ، منزهة عن الأغراض والإعراض ،

ولا يصل اليها إلا بغاية الرياضة القلبية المقرونة بالإعانة الإلهية . والإعانة الإلهية هنا هي محبة الحق للعبد « يحبهم ويحبونه » محبته هي السابقة لمحبتهم ، بل هي شرط فيها . ومعنى محبة الله للإنسان تيسيره لطلب محبته وتوفيقه للمعرفة ، فلولا تيسيره الإنسان لمحبه ، لما أحبه ، ولولا أنه أعطى الدلائل على معرفته ، لما عرفه . ويقول ابن الدباغ « ومن أين للعدم المحض معرفة واجب الوجود لولا ذلك » (١) . ثم يخوض ابن الدباغ في العشق ويرى أنه أقصى درجات المحبة ومجاوزه الحد فيها . ثم يورد التعاريف المختلفة في حد هذا المقام . وأغلبها « للحكماء » أو « للعلماء » ، فالبعض منهم يرى أنه « امتزاج ظل الجمال بملكوتية الأوصال » والآخر يحدده بأنه « شدة الشوق إلى الاتحاد » ، ويفسر ابن الدباغ الاتحاد بأنه اتحاد ذات المحبوب بذات المحب - اتحادا عقليا - يفقد المحب الشعور بجمليته ، شغلا عنها بشهود محبوبه بذاته . ثم يورد قول بعض المتقدمين - أي أفلاطون « العشق جنون إلهي » .

يرى ابن الدباغ أن العشق هو أساس الوجود ، « وأم جميع النسب العلوية والسفلية » وبدون العشق لم يكن في العالم حركة ولا متحرك ، ولا كامل ولا مكمل . ويرى أن كل الجواهر النورانية العلوية إما عاشقة وإما معشوقة . وسرت من هذه الجواهر نسبة العشق في جميع الكائنات حتى الجمادات . هذا هو العشق الميتافيزيقي .

ولكن للعشق أيضا جانب فيزيقي ، فليس في العالم شيء إلا وله مغناطيس يجذبه ، لطيفا كان أو كثيفا . ولكن ما يهتم به هنا هو النفوس . « ومغناطيس النفوس شعاع نور الجمال . ولهذا كان تعاشق الأرواح هو انجذاب بعضها إلى بعض ، حتى تتحد . واتحادها وامتزاجها ، على غير امتزاج الأجسام » ، لأنها له

أنوار مجردة ، فاتحادها وامتزاجها عقلي ، يختلف عن امتزاج الأجسام ، إذ لا نسبة بين هذا الاتحاد ، وما نراه من اتحدات في الحق ، أو بمعنى أدق إن اتحاد الأرواح لا تعلم حقيقته من النطق ، بل بالذوق ،^(١) .

هذه نماذج من مشارق الأنوار للدباغ ، كان أفلاطون الإلهي دكما سماء العرب مصدرا من مصادره ، وقد استند ابن الدباغ في نظرياته على آراء الحلاج من ناحية وكتب ابن سينا من ناحية أخرى والفتوحات المكية لابن عربي من ناحية أخرى .

..

أما بعد : فقد كانت غايتي من عرض نظريات المسلمين في الحب سواء في قسمه الحسي أو في قسمه الإلهي أن أبين أثر مادية أفلاطون في كل من القسمين ولا شك أن السكينة الأخيرة في أثر أفلاطون في العالم الإسلامي لم توضع بهد : وأرجو أن تتوالى الأبحاث في هذا الموضوع الخطير البالغ الأهمية في تاريخ مصادر الفكر الإسلامي .

تم الكتاب بحمد الله

فهرست الاعلام

« ١ »

ابولون : ٦ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٧٢ .

ابولودور : ١ ، ٤ ، ٥ ، ١٤ ، ٣١ ، ٧٧ .

ابن حنبل : ٤٠٦ .

ابن القيم : أنظر ابن قيم الجوزية : ٢٢٨ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ،

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ،

٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ،

٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٥ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ،

٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٤ ، ٢٨٤ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ،

٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ .

ابو بكر محمد بن داود الظاهري : أنظر ابن داود : ٣٣١ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ،

٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٦٧ ، ٣٧٠ ، ٣٩٢ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ .

ابن اكم : ٤٠٢ .

ابن حزم : ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤ ، ٢٦١ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ،

٢٩٢ ، ٢٩٣ .

ابن أبي حجلة : المغربي الحنبلي : ٢٩٢ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ .

ابن سينا : ٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٩٢ ، ٣٣٢ ، ٣٦٧ ، ٣٩٤ ، ٤٠٧ ، ٣١٣ ، ٤٣١ .

ابن رشد : ٢٩٢ .

ابن تيمية : ٢٢٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٢ .

ابن جبرول : ٢٦٤ ، ٢٧١ ، ٤١٠ .

ابن الفارض : ٣٦٦ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ .

ابن الدباغ : ٣٣٢ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ،

٤٢٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ .

ابن ابی أصيبعة : ٢٣٠ .

ابن الجوزی : ٣٤٥ ، ٣٧٧ ، ٣٩٢ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

ابن سیده : ٣٤٩ .

ابراهيم (عليه السلام) : ٣٥٢ .

ابن رجب : ٣٢٨ .

ابولودى مادور : ٢٦٨ .

ابوليه : ٢٦٠ .

ايلار : ٢٨٩ .

اينومبس : ٢٣٦ .

ابن عربی : (محي الدين) : ٤١٠ ، ٤٢٢ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٣١ .

ابن مسره : ٤١٠ .

اتوس : ٤٢ .

اثيريموس : ٧٤ ، ١٢٤ ، ١٢٩ ، ٢١٥ .

آتيه : ٥٤ ، ٥٥ .

اثيريموس بن ديوكليس : ١٢٤ .

اجاتون : ١ ، ٢ ، ٣ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٥٠ ،

٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ،

٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧٧ ، ٩٠ ، ٩١ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ،

١٠٤ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤١ ،

۱۸۳ ، ۱۸۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ،

۱۹۸ ، ۱۹۹ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۱۵ ، ۲۱۸ ، ۲۲۰ .

اجامنون : ۲۷ ، ۶ .

اجاکس : ۱۱۸ .

اخیل : ۱۸ ، ۱۹ ، ۹۰ ، ۱۸۷ .

ادمیت : ۹۰ .

ادرستی ADRASTE'E : ۱۶۱ .

أرسطو : ۱۵ ، ۳۲ ، ۳۶ ، ۴۷ ، ۹۹ ، ۲۳۷ ، ۲۴۵ ، ۳۰۴ ، ۳۰۵ ، ۳۳۱ ،

۳۵۳ ، ۳۶۴ ، ۳۹۴ : ۳۹۵ ، ۴۰۰ ، ۴۰۷ .

ارستودیئوس : ۱ ، ۳ ، ۵ ، ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۲۰ ،

۳۱ ، ۳۹ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۶۰ ، ۶۳ ، ۶۶ ، ۱۰۰ ، ۱۱۴ ، ۱۲۸ ،

۱۲۹ .

اریستوفان : ۱۱ ، ۱۴ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۴ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۸ ، ۷۶ ، ۸۲ ،

۹۹ ، ۱۰۰ ، ۱۰۲ ، ۱۱۴ ، ۱۲۲ ، ۱۲۸ ، ۱۲۹ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ،

۱۸۸ ، ۱۹۶ ، ۱۹۷ ، ۲۱۳ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۱ ،

۳۳۸ ، ۳۶۷ ، ۳۹۸ ، ۴۲۷ .

اریکسنیاخوس : ۸ ، ۱۱ ، ۱۲ ، ۱۳ ، ۱۴ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۹ ، ۵۰ ،

۵۷ ، ۶۰ ، ۱۰۴ ، ۱۰۵ ، ۱۰۶ ، ۱۱۴ ، ۱۷۶ ، ۱۸۳ ، ۱۸۴ ،

۱۸۷ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۴ ، ۲۱۸ .

ارستوجیتون : ۱۸۰ ، ۲۴۰ .

ارکیلاوس (ملك ماشیدوان) : ۲ .

ارنو : ۲۹۳ .

آريس (إله الحرب عند اليونان) : ٥٦ ، ٥٧ ، ١٦٦ .

• آروس: ۱۶۶ •

اسپیٹوزا : ۲۰۸، ۲۵۲.

اسکندر الافروڈیسی : ۲۸۳ .

اسکلیپوس : ۳۴ .

اسخیلوس : ۱۹ .

أغناطيوس الليولي (القديس) ٢٩٠ .

افلاطون : ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳

619.6 1A9 6 1AA 6 1AY 6 1AJ 6 1E9 6 1E. 6 1ZE 6 1ZE

6201, 199, 198, 195, 197, 190, 193, 192, 191.

٢١٠ ٢٠٩ ٢٠٨ ٢٠٧ ٢٠٦ ٢٠٥ ٢٠٤ ٢٠٣ ٢٠٢

‘P22’ ‘P2.’ ‘P19’ ‘P18’ ‘P17’ ‘P16’ ‘P15’ ‘P14’ ‘P13’ ‘P12’ ‘P11’

1. ԻՄՎ. ԻՄԴ. ԻԿԷ. ԻԽԻ. ԻԽԵ. ԻԽԸ ԻԽԹ. ԻԽԿ. ԻԽԼ ԻԽԾ. ԻԽՇ. ԻԽԺ.

‘YOH’ : YOH : YOI : YO. : YEQ : YEV : YEO : YEI : YAH .

'FVF ' F79 ' F7A ' F77 ' F7. ' Y0A ' Y0V ' Y00 ' Y0E

'rr0 ' rrs ' rrr ' rrr ' rrr ' rr. ' rro ' rrs ' rrr

6 37V ' 37E ' 37I ' 301 ' 300 ' 3E0 3EE ' 3EY ' 337

٤١١ ، ٤١٠ ، ٤٠٧ ، ٤٠٥ ، ٣٩٩ ، ٣٩٨ ، ٣٩٤ ، ٣٨٢ ، ٣٦٨

... - 831, 830, 828, 820, 822, 817, 816

أفلوطين : ٧٥ ، ١٩٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣١ ، ٢٢٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ،

٢٧٠ ، ٢٦٧ ، ٢٦٦ ، ٢٦٥ ، ٢٦٤ ، ٢٦٣ ، ٢٦٢ ، ٢٦١ ، ٢٦٠ ، ٢٥٩

ΣΙΟ 'ΥΥΞ 'ΥΥΙ 'ΥΥΞ 'ΥΥΥ

افرو دیت : ۱۴ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۶ ، ۳۰ ، ۵۷ ، ۷۵ ، ۱۴۳ ، ۱۵۶ ،

۱۷۳ ، ۱۹۵ ، ۲۸۸ ، ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۲۲۹ ، ۲۴۱

افیالت : ۴۲

اکوزیلادس : ۱۵

اکومینوس : ۱۱

اکسانوفون : ۱۳ ، ۱۲۴ ، ۱۹۴

اکسیوفون : ۸۲ ، ۱۹۴

الاصمی : ۴۰۳

الپیر الکیر : ۲۶۹

السست : ۱۷ ، ۹۰

ابنا ذوقلیس : ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۵ ، ۵۴ ، ۷۴ ، ۴۱۱

اتینور : ۱۲۲ ، ۲۱۷

أوغسطين : (القديس) ۲۴۵ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، ۲۵۶ ، ۲۵۹ ، ۲۶۳ ، ۲۷۱ ،

۲۷۲ ، ۲۸۷ ، ۲۸۸ ، ۲۹۲ ، ۲۳۶

اورانوس : ۲۲۸ ، ۲۲۹

اوزیریس : ۲۲۳

اوتیفرون : ۱۲۹

اوریمینوس : ۲۵۲ ، ۲۵۶ ، ۲۶۳ ، ۲۷۲

اوریبیدس : ۱۲

اورنوس : ۱۹

اولبوس : ۱۰۸

ایفاجر : ۲۵۶

ایبولیس : ۶

ایزیس : ۲۳۳

ایروس : ۱۷۳ ، ۲۲۵ ، ۲۲۷ ، ۲۲۸ ، ۲۲۹ ، ۲۳۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۳۴

۲۳۵ ، ۲۳۶ ، ۲۴۲ ، ۴۰۹ ، ۴۱۰

ایلیشی : ۸۵

« ب »

بامبلیوخوس : ۲۶۶ ، ۲۷۴

بارمنیدس : ۲ ، ۱۵ ، ۵۴ ، ۱۸۱

باسیلیوس (القدیس) : ۲۸۶

بارکلی . ۲۷۴

باتروکلِس : ۱۹

(البسطای) ابویزید : ۴۰۶ ، ۴۰۹

بروقلس : ۲۶۱ ، ۲۶۷ ، ۲۶۹ ، ۲۷۰ ، ۲۷۴

برنار (القدیس) : ۲۸۹

بروتاجوراس : ۱۰۲ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴ ، ۱۹۵ ، ۱۹۶ ، ۲۰۳

۲۱۱

برجسون : ۲۷۵

برهویوس : ۳۲۶

بریسپلیانوس : ۲۵۶

برودیکوس : ۱۳ ، ۱۲۲ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۱۹۴

براسیداس (قائد اسبرطی) : ۲۱۷ ، ۱۲۲

بروتیموس : ۲۵۶

برودانس : ۲۵۶

بروشارد : ۱۸۱

بساریون : ۲۷۲

بشار بن برد : ۳۹۸ ، ۳۹۹

بطلمیوس : ۳۹۹ ، ۳۹۵

بلوطرخس : ۱۲۱

بلیاس : ۱۷

بنیا : ۱۴۳ ، ۱۴۴ ، ۱۸۵

بقراط : ۲۳

بونا فتورا (القدیس) : ۲۶۱ ، ۲۶۹ ، ۳۲۶

بولس (القدیس) : ۲۴۶ ، ۲۵۶ ، ۲۸۰

بولس (الرسول) : ۲۷۴

بول (القدیس) : ۳۲۵

بولوس : ۱۹۰

بورجوندیویز : ۲۶۸

بومبو ناشی : ۲۷۳

بویس : ۲۶۴

بوزانیاس : ۱۰ ، ۱۱ ، ۱۴ ، ۲۰ ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۴۹

۵۳ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۱۱۴ ، ۱۷۶ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷ ، ۱۹۰ ، ۱۹۱ ، ۱۹۲

۲۰۴ ، ۲۱۸ ، ۲۴۸

بوسویه (المطران) : ۲۴۷

بولیقراط : ۱۳ ، ۱۰۳

بوری (ناشر) : ۱۲۳

بوروس : ۴۳ ، ۱۴۴ ، ۲۳۴ ، ۲۳۶ ، ۲۳۷ ، ۲۳۸ ، ۲۴۰ ، ۲۴۱

بیریلکلیس : ۶۹ ، ۱۲۲ ، ۳۳۱

بیومید ۱۸

الینوس ۲۵۰ ، ۲۶۰

(ت)

تريزا دانيلا (القديسة) : ۲۹۰ ، ۲۲۶

توما الاكويني (القديس) : ۲۴۶ ، ۲۴۷ ، ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، ۲۶۱ ، ۲۶۷ ،

۲۶۹ ، ۲۷۲ ، ۲۸۹ ، ۲۹۲ ، ۲۹۳ ، ۲۹۵ ، ۳۰۶ ، ۳۱۲ ، ۳۱۵ ، ۳۱۷

تیماس : ۲۴۷ ، ۲۴۸ ، ۲۵۱ ، ۲۵۴ ، ۲۵۵ ، ۲۶۸ ، ۳۳۰

توما برادواردین : ۲۷۰

تیموس دی لوکرس : ۲۲۹

تیتیانوس : ۲۵۲ ، ۲۵۷

(القسری) سهل بن عبد الله : ۴۰۶

، د ث

ثراسیماخوس : ۱۹۰

ثمامة بن اشرس : ۳۶۶ ، ۴۰۲

ج ج

جالینوس : ۳۳۱ ، ۲۳۹ ، ۲۹۳

جایجر (الاب) : ۲۹۲

جاموس : ۲۵۰

جانبیه : ۵۴

جیست فیلتون : ۲۷۲

جلوکون : ۲

(الجاحظ) : ۳۶۵ ، ۳۳۶ ، ۳۳۵

جورج قنواقی (الابی) : ۲۷۱

جون سکوت اریجینیا : ۲۶۴ ، ۲۵۲ ، ۲۴۵

جو مبرتز : ۲۲۳ ، ۱۹۶

جیوم دوفیرنی : ۲۶۹

جیوم دی موریک : ۲۷۰

جیراردی کریمون : ۲۶۹

جیلسون : ۲۷۲

جورجیاس : ۱۹۰

« ح »

حنین ابن اسحق : ۲۳۱

الحلاج : ۴۱۰ ، ۴۰۹ ، ۳۵۲ ، ۳۳۷ ، ۳۳۴

الحسن البصری : ۴۰۶

« خ »

خارمیدس بن جلوکون : ۳۱۵ ، ۱۲۴

الخبرارزی (شاعر) : ۳۹۶

« د »

دانیلو (الابی) : ۲۴۸

دتیومی : ۲۷۱

داود الانطاکی المتطیب : ۳۹۹ ، ۴۰۱ ، ۴۰۲ ، ۴۰۳ ، ۴۰۴ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶

دیونیسوس : ۱۷۲ ، ۲۴۵ ، ۲۵۲ ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ، ۲۶۳ ، ۲۶۴ ، ۲۶۶

۲۶۷ ، ۲۷۲ ، ۲۷۴ ، ۲۸۹

دیوتیم : ۱۰ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۳ ، ۷۸ ، ۸۴ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۴ ، ۹۹

۱۰۰ ، ۱۱۵ ، ۱۸۲ ، ۲۰۲ ، ۲۰۵ ، ۲۰۸ ، ۲۱۰ ، ۲۱۲ ، ۲۱۵

دیومید : ۱۱۶

دیوجانس اللایرتی : ۷۶

دیونیزوس : ۱۰ ، ۱۴

دیدیم : ۲۵۶

دیونیسوس الاسکندری : ۲۵۹

دیوتیمس : ۲۴۸

دیونیه : ۲۲۸

دیضیان : ۴۱۰

(الدیلی) أبو حسن علی بن محمد : ۴۱۱

دیون : ۲۰

»

رابعة العدوية : ۳۵۲ ، ۴۰۶

رباح بن قیس : ۳۶۲

روسلو (الاب) : ۲۸۸ ، ۲۸۹ ، ۳۰۶

روفان : ۲۷۲

رویر جروستیت : ۲۶۹

رويسبريك : ۲۹۰

روزبهان الشيرازی : ۴۱۰

ريتر : ۳۲۲ ، ۳۳۳ ، ۳۳۴ ، ۳۳۷ ، ۴۱۱

ريموند ليل : ۳۲۶

ريشاردی سان فيكتور : ۲۸۹

(الزازی) فخر الدين : ۳۹۸

« ز »

زيوس : ۳ ، ۲۰ ، ۴۳ ، ۵۴ ، ۵۵ ، ۲۳۸

« س »

السهر وردی : المقتول : ۴۱۰

السراج : أبو بكر محمد بن جعفر : ۳۹۹ .

شميث : ۲۷۴

سمبوسيون : ۳۳۰

سليمان بن داود : (ع السلام) (۳۹۴) .

سنولون : ۱۴۹ ، ۹۳

سيمون : ۲۶۳

سلييون : ۲۶۸

سيلشرون : ۲۶۸ .

سقراط : ۱ ، ۲ ، ۳ ، ۴ ، ۵ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ ، ۱۴ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۵۲ ، ۶۰

، ۶۴ ، ۶۵ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۷۰ ، ۷۳ ، ۷۴ ، ۷۶ ، ۷۷ ،

، ۷۸ ، ۸۴ ، ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۱۰۱ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ،

١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ،
 ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ،
 ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٤٠ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ،
 ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ،
 ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٨ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ،
 ٢٠٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،
 ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣

٢٢٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٥

« د ش »

شليخ ماخر : ١٧٥

شارتر . ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٣٠٧

شهاب الدين ابو البقاء محمود بن فهد الحلبي . ٣٩٣

« د ع »

عبد القادر احمد عطا . ٤١١

(الملاف) ابى هذيل . ٣٩٨ ، ٤٠٢

غابوس . ٣٦٠

غريغوريوس النيسوى . ٢٥١ ، ٢٥٦

غريغوريوس النازيانزى . ٢٥٣ ، ٢٥٠ ، ٢٥٦ ، ٢٦٣

(الغزالي) احمد . ٤١٠

« د ف »

فاشيرو . ٢٦٣

فتح الدين بن سيد الناس : ٢٩٨

فر فریوس : ۲۳۴ ، ۲۲۶ ، ۲۵۰ ، ۲۶۶

فرنسیس دی سال (القدس) : ۲۹۰

فرنسیس الاسری : ۲۳۶

فردینان دلیروک : ۱۹۶

فلاو طرفیس: ۲۳۳، ۲۵۰، ۲۶۰

فوتیس : ۲۳

فینکس بن فیلیپ : ۳۰۱

فیتلا پوس : ۲۰۸ ، ۲۲۹ ، ۲۵۱

فينيلون (المطران) : ٢٤٧

فیلون الاسکندری : ۲۷۴ ، ۲۶۰ ، ۲۵۹ ، ۲۵۰

فیروزوس : ۱۷۲

فینوس : ۱۸۷

فیدروس : ۱ ، ۴ ، ۵۰ ، ۷۴ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۷ ، ۹۸ ، ۱۱۶ ، ۱۱۷ ، ۱۲۰ ،

[illegible]

1. *Chlorophyll a* and *Chlorophyll b* were determined by the method of Lichtenthaler and Whistler (1973). The total chlorophyll content was determined by the method of Arar and Cook (1980). The carotenoid content was determined by the method of Lichtenthaler and Whistler (1973).

۲۲۰ : ۲۷۵

فيديروس : 11 ، 12 ، 13 ، 14 ، 15 ، 20 ، 26 ، 51 ، 52 ، 53 ، 54

118 2 99 9A 9V 90 9W 7V 7 72 09 0A

11A • 11VA • 11V2 • 11V3 • 11V4 • 100 • 102 • 12E • 12A

1896, 1900, 1901, 1902, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907, 1908

... 111 111 111 111 111 111 111 111 111

6312

فید یاس : ۲۰ ، ۲۱

فیثاغورس : ۳۹۳ ، ۳۹۴ ، ۴۰۴

الغیروز آبادی : ۴۱۱

الفارابی : ۲۶۷ ، ۲۷۱ ، ۲۲۲

، ق ،

قیس بن الملوح : ۳۸۸

، ک ،

الکامینوس : ۲۱

کانط : ۲۷۴ ، ۳۱۲

کادرت : ۲۷۴

کالیاسکیس : ۱۹۰

کالونیہ : ۸۵

کارمید : ۸۲

کرانیل : ۹۳ ، ۲۳۰

کرونوس : ۲۸۸ ، ۲۲۹

کلیمان الاسکندری : ۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۵۳ ، ۲۵۴ ، ۲۷۲ ، ۲۸۵ ، ۲۸۶

کلسیدریوس : ۲۶۸

کودروس : ۹۰ ، ۹۱

کوتیل : ۱۰۴

کوزان : ۲۳۹ ، ۲۶۳

کورنتس : ۲۸۱

، ل ،

لیبنتز : ۲۷۵

لید کورج : ۱۴۹

لیسیاس : ۱۵۳ ، ۱۷۲

لزیس : ۱۳۴ ، ۱۳۵ ، ۱۷۵ ، ۱۷۶ ، ۱۸۰ ، ۱۸۹ ، ۱۹۰

لسان‌الدین بن الخطیب : ۴۱۱

« م »

مانی : ۴۱۰

مارسیاس : ۱۰۷ ، ۱۰۸ ، ۱۰۹

مارسیل فیسان : ۲۴۵ ، ۲۴۷ ، ۲۷۳

مالبرانشن : ۲۵۲

ماریوفیه : ۲۵۵

مارسیون : ۲۵۴

ماکروب : ۲۶۸

مکسیموس الصوری : ۲۵۰ ، ۲۶۰

مینون : ۲۶۸

« ن »

نیقولا دی کوز : ۲۷۰

نیمزیوس : ۲۹۹

« ه »

هارمودیس : ۲۴

هراقلیطس : ۳۴

هرقل : ۱۰۲

هزیود : ۱۵ ، ۵۰ ، ۹۳ ، ۱۲۴ ، ۱۴۹

هنری کوریان : ۳۴۱ ، ۳۴۴

هنری مارنان : ۲۴۱

هیری اوستیب : ٢٦٨

هوج دی سان فیکتور : ٢٨٨

هومیروس : ٦٠٥ ، ١٩٠١٧ ، ٤٢٠٢٧ ، ٩٣٠٧٥ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٤٩ ، ٢٠١

هوتیسکوت : ٢٧٤

هیداس الایلی : ١٩٠ ، ٢١٨

هیبو ئالیس : ١٣٤

هیرمان : ١٠١

هیبولیت : ٦٢

هینفایستوس : ٤٧

هیکنور : ١٧ ، ١٩٠

هیبیاخوس : ٢٤

هیرا : ١٦٧

د ی

یوحنا (القدیس) : ٢٤٦ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣

یوحنا (الدمشقی) : ٢٦٩

یوحنا (الصلیبی) : ٢٩٠

یوستینوس (القدیس) : ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤

یوسویوس : ٢٥٠ ، ٢٥٧

یوسبیلوس (القیصری) : ٢٥٢

یوذجانس : ٤٠٧



تلفون ٨٠١٤٩١ اسکندریه

وزارة المكتبات الجامعية

الإدارة : ١٨ شارع سيروستريس

٢٥ شارع طلعت حرب

تليفون ٣٥٨٢٠ الاسكندرية

مكتبة هواة الكتب

٣٤ شارع سمير زغلول

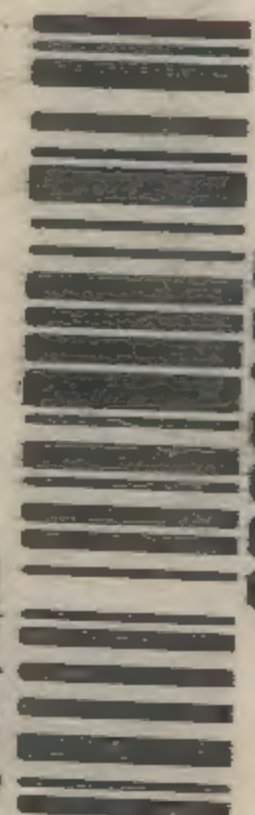
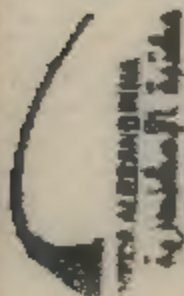
تليفون ٣٣٠١٣

مكتب القاهرة

١٣ شارع الدكتور عبد الحميد سعيد

تليفون ٩٠٠٠٤١

Bibliotheca Alexandrina



0268195